الإنسان في الفلسفة الإسلامية

(نموذج الفارابي)

تأليف

د. إبراهيم عاتي

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

الغلاف والاخراج الفنى

جرجس ممتاز

بسم الله الرحمن الرحيم

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

محمد أمين الشنقيطي

اهـــداء

الى أمـــة تعـــلى ، ما استطاعت ،

من قيمـــة الانســـان ؟

مقـــدمة

الصلاة والسلام على رسول الانسانية وخاتم الانبياء محمد المصطفى وعلى اله الطيبين الأطهار وصحبه الأكرمين الأخيار ٠

الانسان هو المعجزة الالهية الكبرى ، والمعنى الحقيقى لهذا العالم ٠ لأنه الوحيد من بين جميع الكائنات الذى يستطيع ان يمتلك ناصية المعرفة ، ويشيد دعائم الحضـــارة ، ويبتدىء حركة التاريخ ٠ فلا معرفة حقـة ، ولا حضارة ، ولا تاريخ دون وجود الانســان ، ولذا اضحى الانســان منذ فجر البشرية هدفا للرسالات السماوية ، ومحورا لمذاهب الفلاســفة ونتاجات المفكرين فى مختلف العصور ٠ فقد سعت هذه جميعا ، ضمن اطر مختلفة ودرجات متفاوتة ، الى توجيهه نحو الخير والصلاح ، وحثه على العمل والتمسك بمكارم الأخلاق ٠ وعلى كل ما يحقق (انســانيته) على اكمل وجه ٠

وحينما جاء الاسلام كان هدفه الرئيسى اصلاح الانسان ، وتحرير ارادته من رق العبودية وظلام الجاهلية ، وتكليفه بما يحقق له السعادة فى الدارين ٠ وفى القرآن الكريم تبدو صورة الانســان فى غاية السمو والرفعة ٠ فهو أحسن المخلوقات وأقومها :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [1] وهو اكرمها واشرفها :

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [2]

وهو حامل الأمانة والمسئول عن أداء الرسالة الالهية :

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ﴾ [3]

وقد حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الارض ، فمرروا الانسان من مضطهديه ، ونشروا قيم العدل والحرية ، والعلم والمعرفة ، واشاعوا روح التسامح والمساواة بين البشر .

ثم حاول فلاسفة الاسلام أن يستلهموا تلك المعاني الخالدة التي جاء بها القرآن الكريم ، وان يؤصلوها كقضايا فكرية في اعمالهم ومؤلفاتهم . ولعل اهم محاولة في هذا المجال تلك التي قام بها أبو نصر الفارابي .

والفارابي ، او المعلم الثاني ، هو « فيلسوف المسلمين بالحقيقة »(٤) ، وهو الأبعد اثرا في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين . ونكاد أن نمسك في مذهبه بمفاتيح أغلب المشكلات الحقيقية التي عالجها الفلاسفة المسلمون من بعده ، سواء في الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، أو الأخلاق ، وغيرها .

ولكن اهم ما يميز الفارابي عن غيره من الفلاسفة ، هو الطابع الانساني الذي طبع به فلسفته ، حيث لا يخلو فيها باب واحد من اهتمام بالانسان او تحليل لسلوكه ومعاشه وعلاقته بالاغيار . بل ان آراء الفارابي الرئيسية في مختلف فروع الفلسفة نجدها متضمنة في كتبه الانسانية . فآراؤه في الله وصفاته ، والكون وصدوره ، نجدها معروضة في كتبه السياسية ، مثل (آراء اهل المدينة الفاضلة) ، و (السياسة المدنية) وغيرها . وآراؤه في تصنيف العلوم واحصائها موجودة في كتبه الأخلاقية (كتحصيل السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) .

زد على ذلك غزارة المؤلفات التي خصصها الفارابي للانسان .

---

(١) (التين : ٤) .

(٢) (الاسراء : ٧٠) .

(٣) (الأحزاب : ٧٢) .

(٤) صاعد الاندلسي : طبقات الأمم ص ٥٣ ، بيروت ، ١٩١٢ .

لا كحقيقة فردية مقصورة على بحث مشكلة النفس وارتقائها في سلم المعرفة فحسب ، بل كحقيقة اجتماعية تبحث علاقة الانسان بالآخرين ، والتصورات الاجتماعية والسياسية التي تنبني على تلك العلاقة . الأمر الذي تكاد تفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين الذين نراهم بين متجه الى الطبيعة أو متجه الى الميتافيزيقا ، واذا بحثوا في الانسان فانهم يبحثونه كحقيقة فردية محضة من خلال دراستهم لمشكلة النفس .

ورغم تلك الأهمية التي أولاها الفارابي للانسان ، والقيمة الكبرى التي أعطاها له في فلسفته ، فان هذا الجانب لم يتناول من الباحثين بشكل كاف ، ولم يدرس كموضوع شامل مترابط ومستقل ، بل بحث بشكل مجزأ ضمن مباحث النفس أو الأخلاق أو السياسة . والحال ان الانسان كائن مترابط عضويا ، ومتماسك نفسيا وفكريا ، ومتصل بغيره اخلاقيا واجتماعيا ، فالنظرة الى جانب واحد من هذه الجوانب ، لا تعطينا صورة صحيحة تعبر عن جوهر الانسان ، بل صورة يشوبها النقص والافتقار الى الكمال .

لذا حاولنا في بحثنا هذا أن ننظر الى الانسان عند الفارابي نظرة شاملة ، دون الاقتصار على جانب بعينه أو موضوع بمفرده . وفي رأينا أن هذا المنهج ينسجم مع رؤية الفارابي الكلية للانسان ، والتي ترفض حصره في دائرة ضيقة أو تجزيئه الى مباحث منفصلة . ولكننا من جهة أخرى أهملنا بعض الجوانب المتعلقة بالتشريح الفسيولوجي للانسان ، والتي وردت في قسم من مؤلفات الفارابي ، المهم الا ما لا نجد مناصا من ذكره ، مثل ما يتعلق بقوى النفس وعلاقتها الوظيفية بالدماغ .

وقد اتبعنا في بحثنا هذا منهجا تحليليا مقارنا . وحاولنا فيه من جهة استغراق المشكلات المثارة ، واستقصاء جميع جزئياتها ، كما حاولنا من جهة أخرى مقارنتها بغيرها عند الفلاسفة الآخرين من يونانيين ومسلمين ومحدثين ، حتى نتبين مقدار التأثر والتأثير ، ونكتشف مواطن الجدة والابداع .

وكان اعتمادنا الأساسي في هذا البحث على المصادر الأصلية للفلاسفة . وفيما يخص الفارابي فقد رجعنا الى أغلب مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة . ولكننا لاحظنا في قسم من هذا المطبوع تصحيفا واختلافا ونقصا لبعض الجمل والكلمات . فاقتضى منا ذلك أن نقارن بين عدة نسخ للكتاب المطبوع ، ولا نقتصر على نسخة بعينها ، حتى نصل الى المعنى المطلوب الذي كان يقصده الفارابي ، دون اخلال بالنص نفسه . وقد أثبتنا اقتراحنا في هذا الصدد في الهوامش .

To: www.al-mostafa.com

ويتكون هذا البحث من تمهيد وستة فصول وخاتمة :

(التمهيـــد) : وقد القينا فيه الأضواء على حياة الفارابى ، لأن حياة الفيلسوف قد تكشف لنا عن جوانب خفيت من شخصيته ، وقـــد تحل لنا بعض الاشكالات المتعلقة بفلسفته ذاتها · وقد ركزنا هنا على التكوين الثقافى والروحى للفارابى ، واشرنا الى ان مكوناته الثقـافية والروحية هى اسلامية فى المقـــام الأول ، وان اطـــلاعه على التراث الحضارى للامم الأخرى ، سواء كان يونانيا او غير يونانى ، لم يلـغ شخصيته الخاصة او يمح تكوينه ، بل انه ادخل ذلك التراث فى صميم تفكيره ، واعطاه بعدا ومضمونا جديدا ·

الفصـــل الأول :

وخصصناه لبحث المنهج عنـــد الفـــارابى ، وكان لذلك عـــــدة مبررات : اولها الاهتمام الكبير الذى اولاه الفارابى للمنهج ، ومحاولته فى (احصاء العلوم) وتصنيفها ، رائدة فى هذا المجال على صعيد الفكر الاسلامى خاصة والانسانى عامة ، والثانى أن أهتمام الفارابى بالمنهج يعبر من وجه آخر عن مدى الترابط والاتساق والاحكام فى رؤية الفارابى للانسان ، حيث تكون تصـــوراته فى هـــذا الاطار مؤسسة على قواعد منهجية ، ولا تخضع للمصادفة او العشوائية ، والثالث ان طبيعـة اى بحث علمى تقتضى منا معرفة المنهج الذى سلكه الفيلسوف او المفكر فى بحثه ، حتى نعـــرف مقـــدار ما فيه من الخطأ والصواب ، الفشـــل والنجـــاح ·

الفصـــل الثـــانى :

وقد خصصناه لبحث علاقة الانسان بالله والعالم · لأن الانســان عند الفارابى يرتبط بالالوهية بشكل وثيق ، لكونه احد مخلوقات الله من جهة ، ولأنه يطمح دوما لمعرفة خالقه والسمو اليه من جهة اخرى · وقد اشرنا الى أن تصور الفارابى للالوهية يصدر عن أصول اسلامية واضحة ، ويقوم على اساسين اثنين هما : التوحيد والتنزيه · واوضحنا اختـلاف الفارابى عن ارسطو فيما يخص مشكلة العلم · كما قارنا بين الفارابى وديكارت فى عدة أمور : منها ايمان الفارابى بأن معرفتنا لله هى معـرفة فطرية تتم من غير اكتســاب ومنها ايضـــا منهج الفارابى فى النزول من معرفة الله الى معرفة العالم وليس العـكس ، واشرنا الى سبق الفارابى لما جاء به ديكارت فى هذا المضمار ·

اما عن علاقة الانسان بالعالم ، فهى وثيقة ايضا · وقد عرضـــنا فى هذا الخصوص نظريته فى العقول ، والدور الذى يلعبه العقل الفعـال

في عالم ما تحت القمر ، ومدى قدرة الانسان على الاتصال به · واشرنا الى المنزلة التي يعطيها الفارابي للانسان ، فهو عنده اشرف المخلوقات وارقاها · ثم ختمنا الفصل بتعقيب ونقد لما يثار حول نظرية الفيض من اشكالات ·

الفصل الثالث :

وهو مخصص للنفس الانسانية التي تشكل صلب مبحث الانسان عند الفارابي · وقد بحثنا فيه طبيعة النفس وعلاقتها بالبدن، وبينا تميز موقف فيلسوفنا عن موقف ارسطو · كما بحثنا براهين الفارابي على روحانية النفس ، ورأيه في خلودها ، وتعرضنا بالنقد والتحليل لرأي ابن طفيل حول خلود النفس عند الفارابي · كما عرضنا رأي الفارابي في التناسخ ورفضه له ، واختلافه في هذه النقطة مع الفيثاغوريين وافلاطون ، ثم شرحنا قوى النفس عند الفارابي ، وختمنا الفصل بنقد وتعقيب ·

الفصل الرابع :

وقد عالجنا فيه نظرية المعرفة عند المعلم الثاني · والحق أن جوهر الانسان يتجلى في المعرفة ، لذا نجد فيلسوفنا قد افسح لها مجالا واسعا في مذهبه · والمعرفة ترتبط بطبيعة الحال بنظريته في النفس ، بل ان قسما منها يبدو تطبيقا لآرائه السيكولوجية ·

وتنقسم المعرفة حسب مصادرها الى ثلاثة اقسام : معرفة حسية ، ومعرفة عقلية ، ومعرفة ذوقية ، أو اشراقية · وهذا التقسيم لا يعني ان هناك انفصالا بين اقسام المعرفة هذه ، بل هي متصلة ويكمل بعضها بعضا · وقد تعرضنا لكل قسم منها بالشرح والتحليل ، وركزنا على شرح مفهوم الادراك الحسي والعقلي ، والعلاقة بين المدرك أو بين الذات والموضوع · كما شرحنا تفصيلا نظرية الفارابي في العقل ، ثم عرضنا للمعرفة الاشراقية عند الفارابي ، ولتصوفه كأحد مظاهر تلك المعرفة · واشرنا الى مظان الاتفاق والاختلاف بينه وبين المتصوفة · ثم عرضنا رأي الفارابي في النبوة ، لما لها من ارتباط وثيق بنظرية المعرفة عنده · وتعرضنا للنقد الموجه الى هذه النظرية والردود الممكنة على ذلك النقد · وختمنا الفصل بشرح وتحليل لرأي الفارابي في مدى قدرة العقل على ادراك حقائق الأشياء · وقدمنا عدة فرضيات محتملة للاشكالات الواردة في هذا الخصوص ·

الفصـــل الخـامس :

في هـــذا الفصـــل والذي يليـه قمنـا بتحليل آراء الفـارابي في الفلسـفة العملية · فالأخلاق تمثل الجـانب العملي للانسان عنـــد فيلسوفنا ، ان لم تكن تمثل هدفا وغاية لمذهبه الفلسفي برمته· وقد حاولنا تفصيل نظرية الفارابي الاخلاقية ، فعرضنا تعريفه لعلم الأخلاق ، ورأيه في السعادة والفضيلة واقسامها ، ورأيه في مدى كون الأخلاق فطرية ام مكتسبة ، وكيف تتحول بعد ذلك الى ملكات انســـانية ، وكذلك رأيه في الوسط الأخلاقي ، والنماذج التطبيقية للافعال المتوسطة · كما اوضـــحنا راي الفارابي في الخير والشر ، والنظرية التفاؤلية في هذا الخصـــوص، ورأيه في العلم والعمل ، واشرنا الى أن الفارابي لا يستغني بالعلم عن العمـل ، بل هما طرفان لمعادلة واحـدة · فتمام العلم عنده بالعمـل ، والفيلسوف الكامل ، في رأيه ، هو من حصل الأمور النظرية وكانت له قـوة على استعمالها · وأشرنا هنا الى أثر الاســـلام في تشكيل رؤية الفارابي بالنسبة لهذا الموضوع · وقد ختمنا هـذا الفصـل بذكر رأي ابي نصر في الأخلاق التي يجب أن يتبعها من أراد تحصيل الفلسفة ·

(الفصل السادس) : وقد شرحنا فيه آراء الفارابي السياسية ، والسياسة تمثل القسم الثاني من اقسام الفلسفة العملية عند ابي نصر · وهي ترتبط عنده بالأخلاق ، ولذا فهو يضعهما أحيانا ضمن علم واحد هو (العلم المدني) او (الفلسفة المدنية) · والحقيقة ان الآراء السياسية ، بل الانسـانية ، للفـارابي تتجلى كاوضح ما يكون في رؤيته (للمدينـة الفاضلة) كما عرضها في كتبه السياسية المختلفة · وقد بحثنا هنا آراءه الاجتماعية ، مثل ضرورة الاجتماع الانســـاني وطبيعته ، واقســـــام المجتمعات ، والتفسير العضـــوي للمجتمع ، ورأيه في رئيس الدولة او المدينة ، وشروطه وصفاته ، ورأيه في المجتمع الفاضل والأمة الفاضلة ، ومضادات المدينة الفاضلة من المجتمعات والمدن غير الفاضلة · وعقدنا مقارنات عديدة بين آراء الفارابي في مدينته وآراء افلاطون في جمهوريته ، وتوصلنا الى أن هناك نقاط اختلاف قوية بين الفيلسوفين رغم وجـــود بعض نقاط الاتفاق · فمدينة الفارابي ، على سـبيل المثال ، انسـانية مستمدة من التصور الاسـلامي للخلافة الراشـدة ، وللدولة التي تشمل مختلف الأمم والشعوب دونما تمييز ، بينما جمهورية افلاطون تنطلق من رؤية ضيقة للمدينة اليونانية ، ولذا نادى الفارابي (بمجتمع المعمورة) الذي يضم عدة شعوب وأمم ، بينما لم يعـرف ذلك افلاطون · وهنـاك جملة من النقاط الاخرى التي تميز بها الفيلسوف المسلم سنلاحظها اثناء البحث · بعد ذلك عالجنا ما يثار حول النظرة (الطوباوية) في سياسات

الفارابي ، واثبتنا ان محاولة الفارابي السياسية تستند الى اسس واقعية ملحوظة ٠

(الخاتمة والنتائج) : وقمنا فيها بعملية تركيب لما عرضناه خلال البحث ٠ وكان هدفنا الأساسي هو استخلاص القيم الايجابية للانسان عند الفارابي ، وايضاح رايه كفيلسوف صاحب رؤية متميزة في هذا المجال ٠ وخلاصة ما توصلنا اليه ان هناك ثلاثة ابعاد تحدد تصور الفارابي للانسان هي : بعد الهي وكوني ، وبعد ابستمولوجي ، وبعد اخلاقي اجتماعي وسياسي ٠ وعند الفارابي ان هذه الأبعاد الثلاثة يكمل بعضها بعضا ٠ كما اشرنا في هذه الخاتمة ايضا الى جملة من النقاط التي تميز مذهب الفارابي الفلسفي عن غيره من فلاسفة اليونان ، والتي استمدها دون شك من شخصيته الفكرية المتميزة ، ومن عقيدته الاسلامية ٠

لقد كان من اهم الدوافع التي شدتني الى هذا البحث ، بالاضافة الى ما تقدم ، هو اثبات القيمة الكبرى التي أولاها الفلاسفة المسلمون للانسان ، كحقيقة ذاتية وكاطار عملي متعلق بسلوك الانسان ومعاشه وعلاقته بالطبيعة وبالآخرين وغير ذلك ٠ لأن الغرب ومفكريه قد دأبوا على اعتبار عصر النهضة (Renaissance) بانه العصر الذي اصبح فيه الانسان محورا لاهتمام الفلاسفة والمفكرين والشعراء وغيرهم ، وان العصور والحضارات السابقة ، ومنها حضارتنا الاسلامية ، كانت تبخس حق الانسان وتجعله مستسلما للغيب والقدر ! ٠٠ فهذه صورة سامية وراقية للانسان تدحض ما يزعمون ٠ صورة فيها ايمان كبير بدور الانسان الفاعل في هذا العالم ، وبقدرته الواسعة على تطويع المشكلات واكتشاف الحلول ، والاستدلال على مواطن الخير والجمال ٠

وما احرانا ان نستلهم القيم الايجابية في هذه الصورة التي رسمها الفارابي ، من اجل اصلاح الانسان في امتنا ، والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة ٠ واحسب ان في ذلك احياء حقيقيا لتراثنا ٠ لان هذا الاحياء سيكون شكليا ، ولا يتجاوز النصوص الصماء ، اذا لم يأخذ طريقه الى الواقع العملي ، من اجل اعادة تشكيله وتغييره نحو الأفضل ، وارجو ان اكون قد وفقت في عرضي لهذا الموضوع ٠ والله اسأل ان يهديني الى سواء السبيل فهو حسبي عليه توكلت واليه انيب ٠

تمهيـــد

حيـاة الفارابي

كثيراً ما تكون حيـاة الفيلسوف ضرورية لمعرفة بعض الجوانب الخفيـة في مذهبـه الفلسفي ، أو لمعرفة تطـوره الفكري والروحي ، والأسباب المؤدية الى ذلك التطور . ولعل هذا السبب هو الذي يدعونا الى أن نمهد لبحثنا بعرض حياة الفارابي ، فلعلها تضيء بعض الجوانب الغامضة في شخصيته أو فلسفته .

والحق أن في حياة الفارابي صفحات ليست قليلة هي اما مجهـولة او محل جدل . يتعلق أغلبها بنسبه ، ومسقط رأسه ، وأسفاره ، وطفولته وشبابه ، وغير ذلك مما تركه المؤرخون دون تحديد أو قطع ، ولم يشر اليه الفارابي نفسه حتى نقطع به .

فهو لم يفعل كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا الذي دون سيرته الذاتية ، وألقى الأضـواء بنفسه على تاريخ حيـاته وتحصيله العلمي ومؤلفاته منذ نشأته الأولى وطفولته المبكرة ، وحتى المراحـل المتأخرة من حياته . كما لم يتوفر من تلامذة الفارابي من يقوم بتلك المهمة ، فيدون سيرة أستاذه ، مثلما فعل (أبو عبيد الجوزجاني) الذي أكمل الجوانب الناقصة من سيرة أستاذه ابن سينا (١) .

ولكننا سنحاول ، قدر الطـاقة ، استقصاء هـذا الأمر ، وعرض

---

(١) انظر تفصيل ما أورده ابن سينا وما أكمله (الجوزجاني) في كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعه ، جـ ٢ ، ص ٢ ـ ٩ ، ط ١ ، مط الوهبية مصر ، ١٢٩٦ هـ ـ ١٨٨٢ م .

حياة الفارابى ، معتمدين على ما أورده المؤرخون القدامى على وجه الخصوص فى كتب التراجم ، مع الاستفادة مما ذكره المحدثون الذين ترجموا للفارابى ، ومتوخين الايجاز ما امكن ٠

١ ـ نسبـــه :

هناك شبه اجماع بين المؤرخين على انه ابو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن اوزلغ ، ولكنهم يجمعون على أن اسمه (محمد) وكنيته (أبو نصر) (٢) ٠

وقد اجمع المؤرخون على انه تركى الأصل ، باستثناء (ابن ابى اصيبعه) الذى ذكر انه فارسى المنتسب (٣) ٠ ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق انه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية ، لتقارب البلادين واشتراك الاعلام فيهما » (٤) ٠ غير أن الشـــواهد تؤكد أن الفارابى كان تركيـا ، بدليل ان (طرخان واوزلغ) هما من اســـماء الترك (٥) ، اضافة الى موطنه الأصلى وهو مدينة (فاراب) التركية كما سنرى ٠

٢ ـ موطنـــــه :

ينتسب ابو نصر الى مدينـة (فاراب) وفيها ولـد ٠ وفاراب كمـا يذكر (ياقوت الحموى) « ولاية وراء نهر سيحون فى تخوم بلاد الترك ، وهى ابعد من الشـاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها فى الطـــول والعرض اقل من يوم ، الا أن بها منعة وبأسا ، وهى ناحية سبخة لها غياض ولهم مزارع فى غربى الوادى يأخذ من نهر الشاش ، وقد خرج منها جماعة من الفضلاء منهم اسماعيل بن حمـاد الجوهرى مصنف (الصحاح فى اللغة) وخاله ابو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم صاحب (ديوان الأدب) ، وغيرهما ، واليها ينسب ابو نصر محمد بن محمد

---

(٢) فى تحقيق نسب الفارابى انظر مثلا ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ ، تحقيق : د٠ احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، وصاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ ، تحقيق : لويس شيخو اليسوعى ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ ، والمسعودى : التنبيه والاشراف ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ، القاهرة ١٩٣٨ ٠

(٣) ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٥ ٠

(٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٥٥ ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٥ ٠

(٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٧ ٠

الفارابى ، الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف في فنون الفلسفة » (٦) ٠ وهذه المنطقة تقع اليوم فيما يسمى بآسيا الوسطى ٠

الا أن (ابن النديم) يذكر ان ابا نصر « أصله من الفارياب من ارض خراسان » (٧) ٠

وتردد (البيهقى) ، فمرة يقول : انه من (فاراب) تركستان (٨) ، وأخرى يقول : انه من (فارياب) تركستان (٩) ٠

ولكن مما يضعف رأى (ابن النديم) أو غيره ، أن النسبة الى (فارياب) هى (فاريابى) ، وليس (فارابى) ! ٠٠ كما أن (ياقوت الحموى) قد ذكر أسماء جماعة من العلماءنسبوا الى (فارياب) منهم محمد بن يوسف الفارابى صاحب سفيان الثورى ، وليس فيهم أبو نصر الفارابى (١٠) ٠

٣ ـ مولـــده :

لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادته ، ولكننا يمكن ان نستنتجها من معرفتنا لتاريخ وفاته ، والسن التى كان عليها اثناء وفاته ٠ فقد ذكر المؤرخون انه توفى بدمشق فى شهر رجب ســنة (٣٣٩ هـ) وقد ناهز الثمانين عاما (١١) ٠ وبذا تكون ولادته حوالى سنة (٢٥٩ هـ) ٠

٤ ـ نشـــأته :

النشأة الأولى هامة جدا فى حياة اى فيلسوف او مفكر ٠ لأن فيها ترتسم الخطوط الأولى لشخصيته ، وقد تبقى آثارها ملازمة له حتى فى مراحل متأخرة من حياته ٠ ٠ ٠

والحقيقة ان هذه النشأة واحدة من الصفحات المجهولة فى حياة

---

(٦) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، جـ ٦ ، ص ٨٣٣ ـ ٨٣٤ ، طبعة ليبزيغ ، ١٨٦٨ ٠

(٧) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٦٤ ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

(٨) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، تحقيق : محمد كرد على ، مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٣٦٥ ـ ١٩٤٦ ٠

(٩) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، ص ١٦ ، لاهور ، ١٣٥١ هـ ٠

(١٠) ياقوت الحموى : معجم البلدان ، جـ ٦ ، ص ٨٤٠ ٠ وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ ٠

(١١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ص ١٥٦ ٠

فيلسوفنا · فنحن لا نعرف فيها شيئا عن طفولته ، وتعليمه الأولى في (فاراب) ، ومن هم أساتذته وشيوخه ، وماذا كانت اهتماماته وميوله ؟·

لقد ركز المؤرخون على عرض حياته الشخصية والفكرية ابتداء من قدومه الى بغداد ، وهذه مرحلة متأخرة نسبيا في حياة الفارابي · اذ يقدر الشيخ مصطفى عبد الرازق دخوله الى بغداد في حدود سنة (٣١٠ هـ) ، فيكون عمره اذ ذاك حوالي خمسين عاما (١٢) · ويؤكد هذا الفرض ما ذكره (ابن ابي اصيبعه) من أن الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج ، فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق (١٣) ·

وأبو بكر بن السراج توفي سنة (٣١٦ هـ) · فلا بد أن يكون تبادل التعلم بينه وبين الفارابي قبل وفاته بست سنين على الأقل · خصوصا اذا ما روعي ان ابن السراج قد تأثر في مؤلفاته النحوية بأساليب المنطق وقواعده (١٤) ·

اذن فحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتى أواسط عمره ، لا نكاد نعرف عنها شيئا · اللهم الا ما ذكر من أن ابـاه كان قائـد جيش (١٥) ، فنستنتج انه نشـأ ميسور الحـال ، ولكنه لم يسلك سلوك أولاد القادة والأمراء الذين كثيرا ما يميلون الى الترفه والبذخ والاقبال على الملذات · ، ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بانه سليل ابطال ، (١٦) ·

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلدته · ، فقد كان في اول امره قاضيا · فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، واقبل بكليته على تعلمها · ولم يسكن الى نحو من امور الدنيا البته ، (١٧) ·

أما متى اشتغل الفارابي بالقضاء ، ومتى تركه ، فلم يذكر ذلك أصحاب التراجم ·

ولكن لا شك أن اشتغال فيلسوفنا بالقضاء مدة من الزمن ، امر له دلالات هامة جدا وهي :

---

(١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٨ ·
(١٣) ابن أبي أصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ ·
(١٤) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ، ص ٥٩ ·
(١٥) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ·
(١٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، نفس المصدر ، ص ٥٦ ·
(١٧) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ·

١ ـ ان رجلا يتسنم هذا المنصب لابد ان يكون مؤهلا له تأهيلا علميا كافيا ، وهو ما يعني ان الفارابي قد اتقن العلوم الاسلامية من لغة وتفسير وحديث وفقه وغيرها ، أو الم بها بشكل جيد على الاقل ٠

٢ ـ ان التكوين الأساسي لفيلسوفنا يعتمد بالدرجة الأولى على الثقافة الاسلامية ، ونحسب أن هذا التكوين بقي ملازما لشخصه ، لأنه أصبح جزءا من نسيجه الروحي والعقلي ٠

٣ ـ ان الاطلاع على الثقافة اليونانية واتقانه لها جاء لاحقا للمرحلة السابقة ، ولكنه لم يستطع ان يسلب الفارابي شخصيته او هويته الاسلامية ٠ فلذا نراه يحاول القيام بعملية تطوير في نطاق الفكر اليوناني ، الأرسطي على وجه الخصوص ، كي يتلاءم مع الخطوط العامة التي تطبع شخصيته المسلمة ٠ حتى وان جاءت تلك المحاولة على حساب الحقيقة العلمية في بعض الأحيان ، مثل محاولته الجمع بين الأفلاطونية والأرسطية كما سنرى ٠

هذا ما يخص اشتغاله بالقضاء في بلده ٠ وهو من النزر اليسير الذي نعرفه عن ظروف نشأته الأولى في فاراب ٠ ولكن كيف تحول بعد ذلك من القضاء وعلوم الشريعة الى الفلسفة وعلوم الحكمة ؟ ٠

ان قول (ابن أبي أصيبعه) السابق عن الفارابي ، بانه « لما شعر بالمعارف نبذ ذلك ، وأقبل بكليته على تعلمها ٠ ولم يسكن الى نحو من امور الدنيا البته » ٠ هذا القول يوحي بان تحول الفارابي نحو الفلسفة جاء نتيجة انقلاب روحي داخلي وتأمل عقلي ، رافقه نوع من الزهد والتصرف ٠ وهو رأي دقيق وجدير بالأهمية ، ونحن نميل اليه في تفسير تحوله من القضاء الى الاشتغال بالحكمة ٠

ولكننا نجد رأيا اخر لابن أبي أصيبعه في نفس الكتاب يحاول أن يفسر فيه اشتغال الفارابي بالفلسفة ، بأن « رجلا أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق ان نظر فيها فوافقت منه قبولا ، وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى ان اتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة » (١٨) ٠

وهذه رواية لا نعتقد انها تصمد للنقاش ٠ أولا ، لأنها تخضع موضوعا خطيرا كهذا للمصادفة والاتفاق ، بينما اعتناق فكرة معينة ، وسلوك طريق الحكمة ، يقتضي اختيارا واعيا ، ولا يتم الا بعد تأمل عميق ٠ وثانيا ، لأن المترجم لم يحدد لنا تاريخ هذه الواقعة ، وهل تمت في فاراب أم أثناء سفره منها الى بلاد فارس ثم العراق ؟ طبعا تأهيله

---

(١٨) ابن ابي اصيبعه : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ٠

عن اسم هذا الرجل (المجهول) الذى اودع عنده كتب ارسطو طاليس ، ويفترض أن رجلا كهذا لا يمكن أن يكون عاديا أو مجهولا ·

كما أن قوله : « وتحرك الى قراءتها ، ولم يزل الى أن اتقن فهمها ، وصار فيلسوفا بالحقيقة » ، يعنى أن الواقعة تمت اثناء المرحلة البغدادية ، لانها المرحلة التى اكتملت فيها مواهبه الفلسفية ، وظهر نبوغه وعبقريته ، وصار (فيلسوفا بالحقيقة) ·

ولكن ابن ابى اصيبعة يريد أن يفسر بهذه القصة تحول الفارابى من القضاء الى الحكمة ، وهى بالتاكيد مرحلة سابقة على مجيئه الى بغداد · وبذا فلا تصلح هذه الرواية لاعطاء تفسير مقنع لاتجاه الفارابى نحو الفلسفة · ولكن لا يبعد أن تكون سببا من الأسباب لا غير ·

وعلى هذا فنحن نرجح الراى الأول ، ونؤمن أن اتجاه الفارابى الى الفلسفة جاء نتيجة تأمل مجرد ، وبحث وتمحيص ، وليس محض مصادفة ، حينما وضع رجل (مجهول) فى وقت (مجهول) عند الفارابى ، بعضا من كتب المعلم الأول !

٥ ـ اسفاره وثقافته :

عرف الفارابى باسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) فى اسيا الوسطى · ولا شك أن هذه الأسفار قد افادت الفارابى كثيرا ، وساعدت على بلورة شخصيته الفكرية · وذلك بما هياته له من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها ، ومعاينة احوال الناس والمجتمعات عن قرب ، مما سيكون له اكبر الأثر فى اهتمامه غير العادى بالسياسة والأخلاق والمجتمع · وكذلك ، وقبل كل شىء ، الالتقاء باساتذة وعلماء فى شتى فنون المعرفة ، لا سيما وان جل اسفار الفارابى كانت طلبا للعلم او تيسيرا له على الطالبين بالتدريس والكتابة ·

والحقيقة ان جانبا مهما من رحلات الفارابى بقى مجهولا ولم يوضحه المؤرخون · فهؤلاء لا يفصلون فى رحلاته الا ابتداء من وصوله الى بغداد ، وهى عاصمة الخلافة الاسلامية يومئذ · فاسفاره بعد هذه المرحلة يذكرونها بشىء من الوضوح ، اما قبل ذلك ، فلا نكاد نعرف عنه شيئا ·

ولكن من المؤكد ان الفارابى قام بعدة رحلات قبل وصوله الى بغداد · وابن خلكان يذكر أن الفارابى « خرج من بلده · وانتقلت به

الأسفار الى أن وصل الى بغداد » (١٩) · فهذه اشارة الى رحلات قام بها الفارابى قبل أن يستقر به المقام فى عاصمة الخلافة ·

والظاهر أن الفارابى تنقل أولا فى آسيا الوسطى فترة من الزمن حيث كان يوجد عدد غير قليل من دور العلم · ثم سافر الى بلاد فارس وكانت تعج حينئـــذ بالفقهاء والأدباء والمتكلمين والعلماء فى مختلف مجالات المعرفة ، وفيها حواضر علمية هامة · فاستفاد فيلسوفنا منها ، ودرس وتعلم فيها ، لأنه كان فى طور النشأة والتحصيل لا طور الابداع والتأليف ·

فليس من المعقول أن الفارابى قد جاء الى بغداد فى العقد الخامس من عمره ، وهو خالى الوفاض من علوم الحكمة واللغة العربية وغيرها . وابتدأ تحصيلها فى بغداد ! ولا بد أن تكون هناك مرحلة ســابقة على وصوله الى بغداد أخذ فيها قسطا غير قليل من أسباب المعرفة ، وجاء الى العراق لاكمال دراسته العالية ثم التدريس بعد ذلك ·

ومما يلاحظه (دى بور) أن « الفلسفة التى تدرب عليها الفارابى يرجع أصلها الى مدرسة مرو ، والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يعنون بمسائل الالهيات أكثر مما عنى بها أهل حران والبصرة . فقد كان ميل هؤلاء متجها الى الفلسفة الطبيعية » (٢٠) · ومرو كما هو معروف تقع فى بلاد فارس ·

ولعل من نتائج رحـلاته تلك اتقانه للعديد من اللغات كالفارســية وغيرهــا · وأعتقد أنه كان يعرف العربية قبل وصــوله الى بغـــداد · أما حكاية دراسته للعربية فى بغداد على اللغوى المعروف ابن السراج ، فهى أكبر من أن تكون تعلما كما سنرى ·

بعد ذلك انتقل الفارابى الى بغداد ، وهى يومئذ مركز الاشعاع الحضارى للمسلمين ، ومدينة النور التى يشـد اليها العلماء والأدباء والحكماء الرحال من كل حدب وصــوب كى ينهلوا من معينها ، ويلتقوا بعلمائها ، ويطلعوا على مكتباتها العامرة ، ومدارسها الكثيرة ·

وقد وصل الفارابى بغداد حوالى ســنة (٣١٠ هـ) كمــا قلنا ، والتقى فيهـــا بأبى بشر متى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) المنطقى والمترجم المعروف . وكان اذ ذاك شيخا كبيرا « يقرأ الناس عليه فن المنطق ، وله صـيت عظيم ، وشهرة واقيـــة ، ويجتمع فى حلقته كل يوم المئون من

---

(١٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٣ ·

(٢٠) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٣٠ ، ترجمة : د· محمد عبد الهادى أبو ريده ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ·

المشتغلين بالمنطق · وهو يقرأ كتب ارسطاطاليس فى المنطق ويسأل عن تلامذته شرحه ، فكتب عنه فى شرحه سبعين سفرا · ولم يكن فى ذلك الوقت أحد مثله فى فنه · وكان حسن العبارة فى تاليفه ، لطيف الاشارة ، وكان يستعمل فى تصانيفه البسط والتذييل ، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى أبا نصر أخذ طريقة تفهيم المعانى الجزلة بالالفاظ السهلة الا من ابى بشر » (٢١) ! ·

ولكن ابن أبى أصيبعه يقول فى معرض المقارنة بين الفارابى وأبى بشر : « أن أبا بشر أمتن من أبى نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما » (٢٢) ·

والحق ان أسلوب الفارابى فى الكتابة فيه وضوح واشراق ، وهو من نوع السهل الممتنع · فلم يجنح فيه نحو التراكيب اللغوية الصعبة والصيغ المعقدة · واذا بدا أن فيه صعوبة أو غموضا فى بعض الأحيان ، فما هو الا من تعقد الموضوعات نفسها ، بحيث يصبح التعبير عنها بلغة جزلة سهلة فيه شىء من الصعوبة ·

ويؤيد ذلك (دى بـور) ، وأن بشىء من التحفظ ، فيقـول : ان الفارابى « كان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة غير أن ولوعه بالمترادف فى الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلا دون الدقة فى تعبيره الفلسفى » (٢٣) ·

ولا يعطى (دى بور) أمثلة معينة تثبت ولوع الفارابى بالمترادف فى الألفاظ والجمل فى بعض الأحيـان ، ولذا فان تحفظه محـل شك ولا مبرر له · لأن فيلسوفا كالفارابى الف كتـاب (احصـاء العلوم) وكتاب (الحروف) و (الألفاظ المستعملة فى المنطق) وغيرها مما يهتم بتحقيق المصطلح الفلسفى وضبطه ، حتى انه اخذ على نفسه (تعريب) منطق ارسطو ، ووضعه فى الفاظ تلائم العالم العربى (٢٤) ··· فيلسوف كهذا لا يمكن أن تنقصه الدقة فى تعبيره الفلسفى !

أقام الفارابى مدة أو برهة ـ كمـا يذكر ابن خلكان ـ على تلك الحال ، ثم ارتحل الى مدينة (حران) · وحران مدينة لها تاثير كبير فى انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية الى العرب والمسلمين ، وهنـاك التقى الطبيب المنطقى يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨ هـ) ، « فاخذ عنه طرفا

---

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٤ ·
(٢٢) ابن أبى اصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ ·
(٢٣) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ ·
(٢٤) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٣٦ ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ·

من المنطق ايضا ، ثم قفل راجعا الى بغداد ، وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب ارسطاطاليس ، وتمهد في استخراج معانيها . والوقوف على أغراضه فيها . ويقال : انه وجد (كتاب النفس) لأرسطاطاليس وعليه مكتوب بخط أبي نصر : اني قرأت هذا الكتاب مائة مرة ! ونقل عنه انه كان يقول : قرأت (السماع الطبيعي) لأرسطاطاليس الحكيم اربعين مرة ، وأرى انى محتاج الى معاودة قراءته . ويروى عنه ، انه سئل : من أعلم الناس بهذا الشان ، انت ام ارسطاطاليس ؟ فقال : لو ادركته لكنت اكبر تلامذته » ! (٢٥)

وهكذا فان الفارابى تنقل بين بغداد وحران ، ولكننا لا نعرف الشيء الكثير عن طبيعة دراسته في حران غير لقائه بابن حيلان . وتبقى فترة اقامته في بغداد من اخصب فترات حياته . ففيها اكمل ما عنده من علوم الحكمة ، واطلع على التراث اليوناني بشكل جيد ومن مظان مختلفة مكتوبة مما كانت تزخر به مكتبات بغداد ، او مسموعة من قبل الفلاسفة الذين كانوا يلقون دروسهم في دور العلم المختلفة .

ولكننا نبقى على رأينا بان الفارابى لم يات الى بغداد وهو خلو من علوم الحكمة ، بل كانت عنده حصيلة غير قليلة منها ، والا فليس معقولا ان يبتديء يتعلم المنطق والفلسفة في بغداد على يد أبي بشر ومن ثم يوحنا بن حيلان ، وخلال مدة وجيزة يتفوق على هؤلاء جميعا ، وتطبق شهرته الآفاق الى الحد الذى يحار فيه الناس هل هو أعلم بامور الحكمة أم ارسطو ؟ ! ولأرسطو ما له من منزلة كبيرة وشأن عظيم عند المسلمين في ذلك الوقت !

ونفس الشيء ينطبق على قصته مع ابن السراج . حيث يقول ابن أبي أصيبعه : « وفي التاريخ ، أن الفارابى كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » (٢٦) .

---

(٢٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٤ .

ويشكك بعض الباحثين في صحة الروايات التي تذكر ارقام قراءات الفارابى لكتب ارسطو ، ويرون انها تفتقر الى التثبت والدراية وسلامة الاستنباط . ويرى (روزنتال) أن الحاشية على كتاب النفس والتي (ادعاها ابن خلكان) لم تكن للفارابى ، وهذا ما يضع مشكلة هذه القراءات موضع الشك بل موضع الرفض أيضا .

انظر د. جعفر آل ياسين : الكندى والفارابى (فيلسوفان رائدان) ص ٧٢ . ط ١ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

(٢٦) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٦ .

فاذا اراد المؤرخون أن يستدلوا بهذه القصة على أن الفارابي لم يكن يعرف العربية قبل قدومه الى بغداد ، وأنه بدأ يتعلمها في بغداد على يد ابن السراج ، فان الدليل لا يسعفهم . « فليس من المعقول أن الامام ابن السراج المجمع على فضله وجلالة قدره في النحو والأدب يتعلم المنطق عن ناشيء يتلقى دروسه الأولى ثم يتأثر عقله بأسلوب هذا الناشيء وتعاليمه ، وليس بالمعقول أن من يجهل العربية يبتديء بتعلم ألفها وبائها عن ابن السراج » (٢٧) .

ونضيف انه ليس من المعقول أيضا ان من يتصدى للقضاء في بلده يكون جاهلا بالعربية وأسرارها ، بل يقتضي منه ذلك ، كما أوضحنا ، أن يكون على معرفة بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والعلوم المتفرعة عنهما ، وهذه كلها تتطلب أيضا معرفة باللغة العربية وآدابها .

ولا ادري لماذا نستبعد ذلك ، والمنطقة التي عاش فيها الفارابي كانت زاخرة بالعديد من أئمة اللغة العربية وآدابها ، بل ان (فاراب) نفسها قدمت اثنين من كبار اللغويين واصحاب المعاجم ، وهما الجوهري صاحب (الصحاح) وأبو اسحق الفارابي صاحب (ديوان الأدب) . فهل نستكثر اذن على أبي نصر أن يكون قد تعلم العربية في فاراب أو غيرها من المدن قبل قدومه الى بغداد !

والحقيقة ان المؤرخين قد اعطوا اهمية كبيرة جدا لعلاقة الفارابي بأبي بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، وكأن الحكمة لم تهبط عليه الا حينما التقى بهما ! والحال أن هذين الرجلين لا يعرف لهما نشاط فلسفي ابداعي . اللهم الا بعض الشروح التي اشتهر بها متى بن يونس على كتب أرسطو . فهما من النقلة أو المترجمين الذين كان يزخر بهم القرن الثالث والرابع الهجريين . وهؤلاء ليسوا من جملة الفلاسفة ذوي الشان كما يذكر (دي بور) (٢٨) .

وحتى لو كانوا ذوي شان في الفلسفة والمنطق ، فان علاقة الفارابي بهم لا تبعد أن تكون علاقة حوار عقلي فلسفي وليس علاقة تلمذة بأي حال من الأحوال .

ويبدي الشيخ مصطفى عبد الرازق اعتراضا وجيها في هذا الخصوص فيقول : اذا كان الفارابي « قد اخذ عن أبي بشر متى بن يونس وعن يوحنا بن حيلان علم المنطق ، واخذ العربية عن ابن السراج ، فكيف

---

(٢٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٦ .
(٢٨) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٢٤ .

تعلم الموسيقى ، وقد كان يحسنها تلحينا وتوقيعا ، حتى ليحكى أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه ؟ » (٢٩) ٠

ونعتقد أن فى ذلك كفاية لاثبات أن الفارابى حينما جاء الى بغداد لم يكن خلوا من علوم الحكمة والطبيعة واللغة ، فتكون مرحلة اقامته فى بغداد هى مرحلة النضوج الفلسفى والابداع والتأليف ، ولكن هذا لا ينفى أن الفارابى قد استفاد من الجو الثقافى العام الذى كانت تهيئه عاصمة الخلافة العباسية ، بما كانت تحتضنه من فلاسفة ومتكلمين ونحاة وغيرهم ٠ وهؤلاء ساعدوا الفارابى ، دون شك ، على استكمال ما عنده من علوم الحكمة ، وأثاروا أمامه ،فى نفس الوقت ، موضوعات ومشاكل فلسفية جديدة ، تفرضها طبيعة المجتمع والبيئة الثقافية المعقدة التركيب ، والتى لم تكن لتثار فى بيئة بسيطة كتلك التى كان يحياها فى (فاراب) ٠

اقام الفارابى فى بغداد نحوا من عشرين عاما ، كانت من أخصب فترات حياته العقلية ، حيث كتب معظم مؤلفاته ٠ « ولم يزل (ببغداد) مكبا على الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) ، والتحصيل له الى أن برز فيه ، وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق ، ولم يقم بها ٠ ثم توجه الى مصر ٠٠٠ وعاد الى دمشق واقام بها ، وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان » (٣٠) ٠

ويرجح أن الفارابى غادر بغداد الى دمشق فى آخر سنة (٣٣٠ هـ) ، وهو ما نستنتجه مما ذكره (ابن أبى أصيبعه) عن كتاب (المدينة الفاضلة) ٠ حيث يذكر : أن الفارابى « ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله الى الشام فى آخر سنة (٣٣٠ هـ) ٠ وتممه فى سنة (٣٣١ هـ) ، وحرره ثم نظر فى النسخة ، بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب ٠ ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ٠ ففعل الفصول بمصر فى سنة (٣٣٧ هـ) وهى ستة فصول » (٣١) ٠

ولكن ابن أبى أصيبعه يذكر فى مكان آخر من كتابه : « أن أبا نصر قد سافر الى مصر سنة (٣٣٨ هـ) ورجع الى دمشق وتوفى بها سنة (٣٣٩ هـ) » (٣٢) ٠

والحقيقة أن رحلة الفارابى الى مصر هى احدى الحلقات المفقودة فى حياته ٠ فلا نعرف بمن التقى فى مصر من العلماء ، وما هى طبيعة

---

(٢٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٥٩ ٠
(٣٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٥ ٠
(٣١) عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٢٨ ــ ١٣٩ ٠
(٣٢) نفس المصدر ، ص ١٣٤ ٠

نشاطاته الفلسفية هناك ؟ ومن المؤكد ان يكون له نشاط علمي معين ، بدليل هؤلاء الناس الذين طلبوا منه ان يجعل فصولا لكتاب (المدينة الفاضلة) · فهم لا يمكن ان يكونوا من عامة الناس ، بل من اهل الفضل والعلم فيهم ·

وقد التقى الفارابي بالأمير سيف الدولة بن حمدان (ت ٣٥٦ هـ) وكان فارسا مقداما اشتهر بحروبه المستمرة ضد غزوات الروم على الثغور الشمالية للمسلمين ، كما كان محبا للعلم والعلماء · حيث لم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من الشعراء · وكان ممن قربه اليه الفيلسوف الفارابي ، والشاعر المتنبي ، وابن خالويه النحوي وغيرهم ! (٣٣) ·

وقد ملك سيف الدولة حلب في سنة (٣٣٣ هـ) · واتصل به الفارابي في تلك السنة بعد ما عرفه من حبه للعلم والعلماء · فاجتمع به الأمير ، واكرمه اكراما كثيرا ، وعظمت منزلته عنده ، وكان له مؤثرا ، (٣٤) ·

ويجمع المؤرخون على اعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم الفارابي وتقديره الفائق له · حيث يذكر القفطي ايضا : ان ابا نصر قدم على سيف الدولة في حلب ، واقام في كنفه مدة بزي اهل التصوف ، وقدمه سيف الدولة ، واكرمه ، وعرف موضعه من العلم ، ومنزلته (٣٣٩ هـ) ، (٣٥) ·

ولا حاجة بنا الى ذكر القصة التي اوردها صاحب الوفيات عن اللقاء الاول للفارابي بسيف الدولة (٣٦) ، لأن اسلوب الصنعة والتمثيل واضح فيها ، والفارابي ابعد ما يكون عن ذلك · لزهده ، وانطلاقه على سجيته ، وعدم ميله الى التكلف · حتى وان استندت تلك القصة الى بعض الأسس الصحيحة في شخصية الفارابي مثل اتقانه للموسيقى ، واختراعه لآلة القانون ، ومعرفته الواسعة باللغات · انها ، تشبه ان تكون غلوا مجاوزا لا اختراعا صرفا ، (٣٧) ·

وحياة العظماء غالبا ما تحاك حولها بعض الأساطير · وتحسب

---

(٣٣) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٦٤ ، مط السعادة ، مصر ·

(٣٤) عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ·

(٣٥) القفطي : اخبار العلماء باخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ، مط السعادة ، مصر ، ١٣٢٦ هـ ·

(٣٦) انظر تفاصيل القصة في (وفيات الأعيان) ، ج ٥ ، ص ١٥٥ ــ ١٥٦ ·

(٣٧) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٦ ·

أن ما أورده (البيهقي) أيضا عن قصة لقاء الفارابي بالوزير الصاحب ابن عباد (٣٨) ، وهي قريبة الشبه بقصة لقاء الفارابي بسيف الدولة هي من هذا النوع . لأن الفارابي قد توفي والصاحب له من العمر ثلاثة عشر عاما . فكيف يلتقيه الفارابي والمفروض أنه في منصب الوزارة ؟ .. الحق أن هذه القصة ليست غلوا مجاوزا بل اختراعا صرفا !

٦ ـ اتقانه للغات :

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات . قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان ، كما المحنا ، عاملا مساعدا على تنميتها . وقد دفع هذا الأمر (ابن خلكان) الى أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي سبعين لغة (٣٩) ! وهو أمر مبالغ فيه جدا . الا انه من الثابت انه كان يتقن التركية والفارسية بالاضافة الى العربية (٤٠) .

اما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون : فمنهم من يرى انه كان « يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها » (٤١) . بينما يرى د. ابراهيم مدكور : أن في ترجمة الفارابي لكلمة (السفسطة) الواردة في (احصاء العلوم) ما يوضح انه لم يكن على معرفة باللغة اليونانية (٤٢) .

ونحن نتفق مع الرأى الأول ، بدليل مقارنات الفارابي الكثيرة بين اللغة العربية والنحو العربي ونظيرهما في اللغة اليونانية في العديد من مؤلفاته (٤٣) . ولا نعتقد أن هذه المقارنات تتم على غير أساس . اما ترجمته لكلمة (السفسطة) الواردة في (احصاء العلوم) بانها تعني (الحكمة المموهة) (٤٤) ، فيمكن تبرير اشتقاقه هذا بانه خطأ ذاع

---

(٣٨) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣١ ـ ٣٣ ، ونشره صوان الحكمة ، ص ١٧ ـ ١٩ .

(٣٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٥ .

(٤٠) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

(٤١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٠ .

(٤٢) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim Philosophy, Vol. 1, p. 451, Wisbaden,, 1963.

(٤٣) انظر مثلا للفارابي : كتاب (الألفاظ المستعملة في المنطق) ، ص ٤٢ ، تحقيق وتقديم : د. محسن مهدي . مط الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٠ . وله أيضا : كتاب الحروف ، ص ١١١ ـ ١١٢ .

(٤٤) انظر للفارابي : احصاء العلوم ، ص ٨١ ، تحقيق وتقديم : د. عثمان أمين ، ط ٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

واشتهر بعد أن اكتسبت كلمة (السفسطة) معنى رديئا (٤٥) • وعلى كل حال ، فاذا كان الفارابى لا يتقن اليونانية ، فما من شك انه كان يلم بطرف منها على الأقل •

٧ ــ المعلم الثانى :

لقب ابو نصر (بالمعلم الثانى) (٤٦) على اعتبار أن ارسطو هو (المعلم الأول) • ويرجع (كارادفو) أن هذا اللقب اطلق على الفارابى لاشتهاره فى شروحه على مؤلفات ارسطو المنطقية (٤٧) ، وهو عندنا الأقرب للصواب •

غير أن (حاجى خليفة) قد انفرد برواية نقلها عن (حاشية المطالع) لمولانا لطفى ، ومفادها أن هذا اللقب قد جاء من عنوان كتاب للفارابى اسمه (التعليم الثانى) • وان هذا الكتاب الذى يضم جميع ابواب الحكمة قد بقى مسودا ومحفوظا فى مكتبة باصفهان الى أيام ابن سينا الذى اطلع عليه ولخص منه كتابه المعروف (الشفاء) • ثم احترقت المكتبة واتهم ابن سينا بحرقها حتى لا يطلع الناس على مصادر مؤلفاته !! (٤٨) •

وقد شكك (حاجى خليفة) بالجزء الأخير من الرواية وهو احراق المكتبة ، ولكنه لم يشك بوجود كتاب (التعليم الثانى) للفارابى ، وبان ابن سينا لخص منه كتاب (الشفاء) • ولكننا نتلقى هذه الرواية كلها بالتردد والحذر ، ان لم يكن الرفض اصلا ، للاسباب الآتية :

١ ــ ان جميع الذين ترجموا للفارابى لم يشيروا ابدا الى اسم هذا الكتاب ضمن قائمة مؤلفاته ، رغم انهم احصوها ، على كثرتها ، بتدقيق لا باس به • يستوى فى ذلك من عاصر الفارابى كابن النديم وساعد الاندلسى وقد توفيا فى القرن الرابع ، او من جاء بعدهما من المترجمين كالقفطى وابن ابى اصيبعه وابن خلكان •

٢ ــ ان الشيخ الرئيس قد اقر باستاذية الفارابى له فى اكثر من موضع من مؤلفاته كما سنرى ، فكيف يحاول بعد ذلك احراق المكتبة حتى يخفى مصادره ، ومن ضمنها هذا الكتاب ؟ واذا اخفاها هنا ، فهل

---

(٤٥) انظر تصدير د• محمد سليم سالم لكتاب (جوامع الشعر) للفارابى ، ص ١٦٨ ، القاهرة ، ١٩٧١ •

(٤٦) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، تتمة صوان الحكمة ، ص ١٦ •

(٤٧) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثانى ، ص ٤ ــ ٥ •

(٤٨) حاجى خليفة : كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون ، المجلد الأول ، ص ٦٧٩ ــ ٦٨٠ ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ ــ ١٩٤١ م •

عدم وجودها في أماكن أخرى من العالم الاســـلامي ؟ وإلا فأين مكتبات العراق والشام ومصر والأندلس ؟ وهل يليق عمل كهذا بشخصية كابن سينا طبقت شهرتها الآفاق ، وتعدى تأثيرها حدود العالم الاسلامي الى العـالم كله ؟!

٨ ـ زهـــده :

عاش الفارابي حياته معرضا عن الدنيا ونعيمها الزائل ، وآخـذا نفسه بالشدة وشظف العيش ، رغم ما كان يمكن أن توفـره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمي ورسوخ اقدامه في الحكمة من امكانات كبيـرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه ! وحتى علاقته بسيف الدولة ، وهو الأمير الذي اشتهر بجوده وكرمه ، لم يستثمرها لهذا الغرض ، بل اكتفى منـه بأقل القليل الذي يكفيه قوت يومه ٠

وزهد الفارابي أمر يجمع عليه المؤرخون ، حيث يذكر ابن خلكان انه « كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته » (٤٩) ٠

وينقل ابن ابي أصيبعه عن سيف الدين الآمدي (٥٥١ ـ ٦٣١ هـ) : « أن الفارابي كان في أول أمره ناطورا في بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها ، والتطلع الى آراء المتقدمين وشرح معانيها ٠ كان ضعيف الحال ، حتى انه كان في الليـل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضيء بالقنديل الذي للحـارس ، وبقي كذلك مـدة ، ثم انه عظم شانه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه وصار أوحد زمانه وعلامة وقته » (٥٠) ٠

ونحن نتفق مـع الجـزء الأول من هـــذه الرواية ، وهي المتعلقة باضطرار الفارابي للاشتغال بمهنة الحراسة حتى يكسب عيشه من كده وعرقه ، ولا يكون بحاجة لأحـــد ٠ ولكننا لا نتفق مع الجـــزء الأخير للرواية ، وهو الذي يتحدث عن أن الفارابي عظم شانه بعد ذلك ، واشتهر وعرفت مؤلفاته وكثر تلاميذه ٠ لأن هذه الرواية تتحدث عن الفارابي وهو في دمشق بعد قدومه لها من بغداد ٠ ونحسب أن أبا نصر قد بلغ منزلة كبيرة من العلم ، واشتهرت مؤلفاته ، وعرف فضله وهو في بغداد ٠ وحينما جاء الى الشام كان قد اجتاز تلك المرحلة من الشهرة ، وعندما

---

(٤٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٦ ٠ وانظر (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ٠

(٥٠) ابن أبي اصيبعه : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ٠

زاول تلك المهنة المتواضعة زاولها وهو الفيلسوف المعروف الذى رسخت اقدامه فى عالم الحكمة ٠

وهذا يعطى لاشتغاله فى ذلك البستان الدمشقى معنى ودلالة أعمق مما لو صورناه بالشكل الذى ورد فى تلك الرواية ٠ اذ نتخيل ذلك الفيلسوف العظيم ، وهو فى شيخوخته ، تضطره الظروف الصعبة ، أو بدافع من ابائه وعزة نفسه ، أن يشتغل (ناطورا) فى بستان ! ثم انه لا يملك قنديلا يستضىء به ، ولا يقوى على شرائه ، رغم حاجته الماسة له ، لاشتغاله بالتأليف والقراءة ٠ فيلجأ الى الحارس يقرأ على قناديلهم ! نتخيل كل ذلك ، فنزداد اعجابا بهذا الحكيم الزاهد ، ونكبر فيه الاباء والشمم ، كما نكبر فيه حبه للعمل ٠ فبالرغم من كونه فيلسوفا يمارس العلوم النظرية ، لم يحط من شأن المهن والصناعات وأربابها ، كما فعل فلاسفة اليونان ، بل مارس هو نفسه مهنة من المهن ٠ وتلك قيمة كبرى نستخلصها من واقع حياة الفارابى ، والتى أعتقد أنها ، بالاضافة للدوافع الذاتية ، اثر من آثار الاسلام الذى يجمع بين النظر والعمل على صعيد الممارسة والتطبيق ٠

عاش الفارابى حياة التأمل الخالص ٠ ويبدو انه كان يجد فى الطبيعة وجمالها مجالا خصبا للكثير من تأملاته ٠٠ ولذا كان طيلة مقامه فى دمشق ، منفردا بنفسه ، لا يجالس الناس، ولا يكون غالبا الا عند مجتمع ماء ، أو مشتبك رياض ٠ يؤلف هناك كتبه ، ويتناوبه المشتغلون عليه » (٥١) ٠

٩ ـ شعـــره :

روى للفارابى شعر يحمل طابع فلسفته بعض الشىء مثل قوله (٥٢) :

يا علة الأشياء جمعا والذى	كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز	فى وسطهن من الثرى والأبحر
انى دعوتك مستجيرا مذنبا	فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من	كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

فمفاهيم مثل علة الأشياء أو علة العلل ، والفيض ، والعناصر وغيرها موجودة وثابتة فى فلسفة المعلم الثانى ٠ ولكن رويت للفارابى اشعار أخرى يشك فى صحة معظمها ، « لما فى اسلوبها من تكلف ينبو

---

(٥١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ١٥٦ ٠

(٥٢) ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٧ ٠

عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيها من تبرم بالحياة والناس ، واستهتار بالشراب » (٥٣) ٠

١٠ ـ تلامذتـــه :

فى كـلام المؤرخين ما يشـــير الى ان للفـارابى تلامذة كثيرين ، سواء فى بغداد او الشام او مصر ٠ ولكنهم لا يذكرون من اسمائهم غير ابى زكريا يحيى بن عدى (ت ٣٦٤ هـ) الحكيم المنطقى ٠ وهو افضـــل تلامذته ، وله تصانيف كثيرة ، وكان يشرح كتب ارسطو ، ويلخص تصانيف أبى نصر ٠ وكذلك ابراهيم بن عدى الحكيم ، الذى كان من أخص خواص الفارابى ، وملازما له ، ومدون تصانيفه ، وله أيضا تصانيف كثيـرة فى النفس وسائر العلوم (٥٤) ٠

ولزكريا تلميذ اشهر منه ذكـــرا هو أبو ســـليمان السجستانى (ت ٣٨٠ هـ) الذى نبغ فى اواسط القرن الرابع الهجرى ، وكانت له حلقة فلسفية هامة ، ومن ابـرز تلاميـــذه الأديب المفكر ابو حيـان التوحيدى (٣١٠ ــ ٤١٤ هـ) (٥٥) فالسجستانى اذن هو تلميذ الفارابى ٠

واذا تركنا التلمذة المباشرة ، يمكن ان نعد ابن سينا أحـد ابـرز تلامذة الفارابى ٠ حيث يذكر ابن خلكان أن « الرئيس ابن سينا يكتبـه تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه » (٥٦) ٠ بل ان الشيخ الرئيس نفسه يعترف للمعلم الثانى بالأستاذية ، وفى قصته مع كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو خير شاهد على ما نقول ٠ حيث يذكر : أنه قرأ كتاب (ما بعـــد الطبيعة) لأرسطو اربعين مرة وأم يفهمه ، حتى اطلع على كتاب للفارابى فى (أغراض ما بعد الطبيعة) (٥٧) ٠

ولعل هذا قد دعا ابن سينا الى ان يشهد للفارابى شهادة صريحة أخـرى فيقـول : « أما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يجرى مع القوم فى ميدان ٠ فيكاد أن يكون افضـل من ســلف من السلف » (٥٨) ٠

---

(٥٣) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٧ ٠

(٥٤) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ، ص ٦٠ ، ١٠٢ ٠

(٥٥) دى بور : المصدر السابق ، ص ١٥٥ ٠

(٥٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ ٠

(٥٧) انظر ابن ابى اصيبعة : عيون الأنباء ، جـ ٢ ، ص ٣ ــ ٤ ٠ وانظر يحيى ابن أحمد الكاتبى : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ، ص ١٤ ، تحقيق : د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، ١٩٥٢ ٠

(٥٨) ابن سينا : التعليقات ، ص ١٢٢ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ٠ القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ ٠

١١ ـ وفاتـــه :

توفي الفارابي بدمشـق في شـهر رجب من سنة (٣٣٩ هـ) ٠ وصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير (٥٩) ٠ ولكن قبره الآن غير معروف ٠

أما ما ذكره (البيهقي) من أن الفارابي قتله جماعة من اللصوص وهو في طريقه من دمشق الى عسقلان (٦٠) فهو غير صحيح ٠ ولعلها من طراز القصص السابقة التي نسجها حول الفارابي ٠ ويبدو أن المؤرخين الذين جاءوا بعد البيهقي كالقفطي وابن ابي اصيبعه وابن خلكان ، قـد عرفوا مقـدار ما في تلك القصـــة من الاختراع ، فاهملوها جميعا ، وتمســـكوا بالرواية التي تذهب الى أن وفـاته كانت طبيعية ٠ ويلاحظ الشيخ مصطفى عبد الرازق أن رواية البيهقي مشابهة لما روى عن مقتل المتنبي (٦١) ٠

---

(٥٩) عيون الأنباء ، ج ٢ ص ١٣٤ ، وانظر أيضا ابن خلكان : السابق ، ج ٥ ، ص ١٥٦ ، حيث يذكر أن سيف الدولة صلى عليه في (٤) من خواصه ٠ ويشك د٠ جعفر آل ياسين في رواية صلاة سيف الدولة على الفارابي ، لأنه كان قبل وفاة الفارابي بعدة اشهر في معركة مع الروم في الثغور الشمالية (المصدر السابق ، ص ٦٤) ٠ ولا نقر هذا الشك لأن هناك فاصلا بين معركة سيف الدولة ووفاة الفارابي هو أربعة شهور ، كما يذكر المؤلف ٠

(٦٠) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٣ ـ ٣٤ ٠٠ أيضا له تتمة صوان الحكمة ، ص ١٩ ٠

(٦١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٦٢ ـ ٦٣ ٠

الفصل الأول

المنهج عند الفارابى

اهتم الفارابى اهتماما خاصا بالمنهج ، وادرك ضرورته قبـــل البدء فى أية محاولة علمية أو فلسفية · ولذا جاء مذهبه فى الطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والانسان ، والمجتمع متسقا ومحكم الترابط ، لانه أسس على قواعد منهجية محددة ، وليس على مجرد الفروض والاحتمالات والأوهام · ونعنى بالمنهج هنا جملة الوسائل المحددة التى توصل الى غاية معينة ·

ولكى نتبين طبيعة فلسفة الفارابى الانسانية ، وهى محور فلسفته كلها ، لابد ان نلقى الضوء على المنهج الذى سلكه فى معالجة القضايا الفلسفية المتعددة ، حتى يصل الى نتائج علمية سليمة فى معالجة تلك القضـــايا ·

وســـنرى أن المناهج عند (المعلم الثانى) تتنوع بتنوع مباحث الفلسفة · ولأنه فيلسوف شامل ، فهو يستعمل أكثر من منهج · حسب ما تقتضيه طبيعة كل علم · ففى الميتافيزيقا يسلك منهجا معينـا ، وفى المعرفة له منهج آخر ، وفى الأخلاق له منهج ، وهكذا ·

غير ان تعدد المناهج عنده لا يؤدى الى نوع من التناقض ، بل يوجد بينها اتساق واحكام ووحدة ، بقدر ما فى فلسفة الفارابى من تناســق ، وترابط ، وايمان بوحدة الحقيقة ، كما سنرى ·

١ ـ المنهج العلمى :

آمن الفارابى بضرورة ان يكون للبحث العلمى منهج محدد وثابت يقوم على أسس وأدوات تمكنه من أن يصـــل الى النتائج الصـــحيحة المطلوبة التى هى غاية كل باحث او عالم · ولتكوين مثل هذا المنهج لابد للعالم من نظرة شاملة على مختلف العلوم السائدة فى عصره ، حتى يتثبت من الأرضـــية التى ينطلق منها أولا ، ولكى يعـــرف طبيعة كل علم والمنهج الخاص به ثانيا ·

يقول ابو نصر : « وينتفع بما فى هذا الكتاب ـ احصاء العلوم ـ لأن الانسان اذا اراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقـــدم وفى ماذا ينظر ، وأى شىء سيفيد بنظره وما غنـــاء ذلك وأى فضيلة تنال به ، ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر · وبهذا الكتاب يقدر الانسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم ايها افضل وايها انفع وايها اتقن واوثق واقوى وايها اوهى واوهن واضعف » (١) ·

وهكذا قـام الفارابى بمحاولته فى تصنيف العلوم واحصـــائها ، انطلاقا من ادراكه لأهمية هذا التصنيف وصلته بالمنهج العلمى ، حيث يندرج هذا البحث فى (منطق العلوم) ، « لأن الباحث لا يمكن أن ينفذ بفكره فى علوم العصر دون أن تـكون لـديه فكرة تكاملية عن الترابط الموجود بين هذه العلوم واشتقاقها بعضها من البعض الآخـر على النحو الذى انجزه الفارابى » (٢) ·

وتصنيف العلوم واحصاؤها ضرورى للعالم المتخصص ، وللفيلسوف ايضـــا · هو ضرورى للعالم قبل أن يخوض فى موضوع علمه ، حيث يتوجب عليه أن يعرف موضـع علمه من بقية العلوم الأخـرى ، ومدى العلاقة التى تربط هذا العلم بتلك العلوم المختلفة ، وما هو المنطق او المنهج العام الذى يحكم علمه بالاضافة الى تلك العلوم · وكان الفارابى يرمى الى أن يؤكد على وجـود منهج عام يحكم مختلف العلوم ، ويقـوم على اساس الحقائق المجردة عن كل هوى أو تعصب · سواء اكانت تلك الحقائق عقلية قوامها البرهان والقياس ، أم حسية قوامها التجربة والاستقراء ·

واما ضرورة التصنيف والاحصاء بالنسبة للفيلسوف ، فتكمن فى نظرة الفارابى الكلية والشاملة للفلسفة · لأن الفلسفة عنده ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما شاكلها ، وانما هى علم كلى يرسم لنا صورة كاملة للكون فى مجموعه ·

يقول الفارابى : « وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية ، أو سياسية · وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى

---

(١) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٣ ـ ٥٤ ·

(٢) د· محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون ، ص ٩٧ ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٨ ·

انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بقدر الطاقة الانسية » (٣) ٠

ومن هنا صارت النظرة الفاحصة التي يلقيها الفيلسوف على مختلف العلوم ، ومعرفة المنهج الذي يحكم كل علم منها ، ضرورية واساسية ٠ وهنا ايضا تكمن اهمية مشروع الفارابي هذا في تلك المرحلة من تاريخ العلم ، والتي كان لها اعمق الأثر في ارساء مناهج العلوم ، خاصة بعد ان ترجم كتاب (احصاء العلوم) الى اللغة اللاتينية ، فاثر تاثيرا كبيرا على التطور العلمي في الغرب (٤) ٠

ويمكن تقسيم مشروع الفارابي في المنهج العلمي الى قسمين هما : تصنيف العلوم واحصاؤها ٠

(١) تصنيف العلوم :

تصنيف العلوم معناه « ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب اوجه الاتفاق والاختلاف بينها » (٥) ، او هو « تقسيمها وترتيبها في نظام خاص على أساس معين ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض ٠ والتصنيف الحقيقي هو ما قام على أساس من الميزات الذاتية والثابتة » (٦) ٠

ولو نظرنا الى مذهب الفارابي في تصنيف العلوم ، لوجدنا انه كان مبنيا على أسس عقلية محددة ، مبينا صلة العلوم ببعضها ، وموضحا الخصائص الذاتية المشتركة لكل علم ٠

وهذا المذهب يقوم على اساس أن السعادة هي غاية يتشوفها كل انسان ، وهي احدى الخيرات المؤثرة ، ولكنها اعظم من كل الخيرات ، واكمل كل غاية يسعى اليها الانسان ٠ وهي تؤثر لأجل ذاتها ولا تؤثر لأجل غيرها (٧) ٠

ولما كانت هذه مرتبة السعادة ، فلقد اعتبرها الفارابي نهاية الكمال الانساني ، ويلزم « من أثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل اليها والأمور التي بها يمكن الوصول اليها » (٨) ٠

---

(٣) الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ ، تحقيق وتقديم : د٠ البير نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

(٤) انظر في هذا الصدد مقدمة د٠ عثمان امين لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ ٠

(٥) انظر د٠ نائل اسماعيل : مناهج البحث العلمي ، ص ٤٨ ، القاهرة ، ١٩٨٢

(٦) المعجم الفلسفي ، ص ٤٠ ، اصدار مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ٠

(٧) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ ـ ٣ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

(٨) المصدر السابق ، ص ٣ ٠

فالسعادة ، من خلال كلام الفارابي ، امر اكتسابي ، يمكن للانسان أن يحصل عليه اذا توفرت له مجموعة من الشرائط الذاتية والموضوعية . ولا يلوح من كلامه ان السعادة فطرية او تاتي بالمصادفة او بالاتفاق . « فالسعادة ليست تنال بالافعال الجميلة متى كانت لهذه الحال ، لكن ان يكون له وقد فعلها طوعا وباختياره » (٩) .

وافعال الانسان منها ما يلحقه بسببها حمد ومنها ما يلحقه بسببها ذم . وهي ثلاثة (١٠) :

١ ـ الافعال التي يحتاج فيها الى استعمال اعضاء بدنه الآلية مثل القيام والقعود والنظر والسماع .

٢ ـ عوارض النفس مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة واشباه ذلك .

٣ ـ التمييز بالذهن ، وهذه لا يخلو الانسان عنها في وقت من زمان حياته او كان له بعض هذه .

ولكي تكون افعالنا جميلة لابد لنا من جودة التمييز ، وهي أن يحصل للانسان اعتقاد بحق او يقوى على تمييز ما يرد عليه (١١) . ولما كانت السعادة لا تحصل لنا الا اذا كانت افعالنا جميلة ، فان السعادة تتوقف اذن على جودة التمييز .

وجودة التمييز « هي التي بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التي للانسان ان يعرفها » (١٢) .

ويصنف الفارابي تلك المعارف الى صنفين (١٣) :

١ ـ صنف شانه ان يعلم ، وليس شانه ان يفعله انسان . مثل علمنا ان العالم محدث ، وان الله واحد ، ومثل علمنا باسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة .

٢ ـ صنف شانه ان يعلم ويفعل ، مثل علمنا ان بر الوالدين حسن وان الخيانة قبيحة .

---

(٩) نفس المصدر ، ص ٤ ـ ٥ .

(١٠) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٤ .

(١١) نفس المصدر ، ص ٤ .

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٩ . وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٧٢ ـ ٧٦ .

(١٣) الفارابي : التنبيه ...... ، ص ١٩ .

وكل واحد من هذين الصنفين له صنائع تجوزه ، على اساس العلم والعمل ايضا · فتكون الصنائع اذن صنفين :

١ ـ صنف يكون لنا بها معرفة بالعلم فقط ·

٢ ـ صنف يحصل لنا بها علم ما يمكن ان يعمل والقدرة على عمـــله ·

والصنف الأخير ينقسم الى قسمين (١٤) :

١ ـ صنف يتصرف به الانســـان فى المدن مثل الطب والتجـــارة والفلاحة وسائر الصنائع التى تشبه هذه ·

٢ ـ صنف يتصرف به الانسان فى السير وايها اجود ، وبه يميز اعمال البر والافعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها ·

وكل واحد من هذه الصنائع الثلاث له مقصود انسانى ما · وهو لا يخرج عن ثلاثة وهى : اللذيذ والنافع والجميل · والنافع اما نافع فى اللذة او الجميـل ، والصناعات التى يتصرف بهـا فى المدن مقصـــودها النافع ، والذى يميز السير وبها يستفاد القوة على ما ينجز فان مقصودها ايضا الجميل ، من قبل ان يحصلها العلم واليقين بالحق ، ومعرفة الحق واليقين هى لا محالة جميلة ، فقـد حصـل ان مقصـود الصنائع كلهـا اما جميل واما نافع (١٥) ·

فالصنائع اذن صنفان :

١ ـ صنف مقصوده تحصيل الجميل ·

٢ ـ صنف مقصوده تحصيل النافع ·

والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميـل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الاطلاق · وبالفلسفة تنال السعادة ، ذلك لأن الســعادات تنالها متى كانت لنا الأشـياء الجميلة قنية ، والأشـياء الجميلة انما تصير قنيـــة بصناعة الفلســفة ، فلازم ضرورة ان تـكون الفلسفة هى التى تنال بها السعادة (١٦) ·

والفلسفة تحصل لنا بجودة التمييز ، وجودة التمييز تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب · والصناعة التى نستفيد بها هذه القوة هى

---

(١٤) نفس المصدر ، ص ١٩ ·
(١٥) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ ·
(١٦) نفس المصدر ، ص ٢١ ·

To: www.al-mostafa.com

المنطق · وهذه الصناعة هي التي بها يوقف على الاعتقاد الحق ما هو ، وعلى الاعتقاد الباطل ما هو ، وعلى الأمور التي بها يصير الانسان الى الحق ، والأمور التي بها يزول الانسان عن الحق ، والأمور التي بها يظن في الحق انه باطل · واذا كانت هذه الصناعة بالحال التي وصفنا فيلزم ضرورة أن تكون العناية بها تتقدم العناية بالصنائع الأخر (١٧) ·

ويقسم الفارابي العلوم الى قسمين (١٨) :

١ ــ علوم نظرية او فلسفة نظرية ، وهي التي نحصل بها معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها · وتشمل علم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة ·

٢ ــ علوم عملية او فلسفة عملية ، وهي التي بها تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ·

والفلسفة العملية تنقسم الى قسمين :

١ ــ علم الأخلاق أو الصناعة الخلقية ، وهو « الذي تحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على اسبابها : وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا » (١٩) ·

٢ ــ علم السياسة أو الفلسفة السياسية ، وهو يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم ، وحفظها عليهم (٢٠) ·

غير ان الفارابي اذا كان قد قصر العلوم العملية في كتاب (التنبيه على سبيل السعادة) على علمي الأخلاق والسياسة ، فانه اضاف اليهما علمي الفقه والكلام ، متأثرا في ذلك بواقع التطور الفكري للحضارة الاسلامية ، ومضيفا الى ما ورد عن التراث اليوناني في هذا المجال ·

ومن خلال كل ذلك يتبين لنا أن تصنيف العلوم عند الفارابي يتميز بطابع خاص ، ويقوم على أسس طبيعية ومعرفية واخلاقية ودينية ثابتة ، وليس مجرد تعداد للعلوم القائمة في زمانه واصنافها ·

---

(١٧) نفس المصدر ، ص ٢١ ــ ٢٢ ·
(١٨) الفارابي : التنبيه ٠٠٠٠٠ ، ص ٢٠ ·
(١٩) نفس المصدر ، ص ٢٠ ــ ٢١ ·
(٢٠) نفس المصدر ، ص ٢١ ·

وبالتالى يتأكد اعتبار الفارابى صاحب مذهب فى تصنيف العلوم ، لأنه « بنى تصنيفه للعلوم على اختلاف الموضوعات التى تتناولها بالبحث ، اختلافا بالذات او بالحيثية · فما يبحث عن الألفاظ الدالة عند امة ، منطوقة كانت هذه الألفاظ او مكتوبة ، هو علم اللسان ، وما يبحث عن المعقولات هو المنطق ، وهكذا » (٢١) ·

(ب) احصاء العلوم :

بعد أن انتهى الفارابى من تصنيف العلوم حسب المنهج الذى اختطه ، انتقل الى المرحلة التالية وهى احصاء العلوم المعروفة فى عصره · وقد حدد لهذه المرحلة هدفا واضحا وغاية معينة هى ، كما قال : « ان نحصى العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، واجزاء كل ماله منها اجزاء ، وجمل ما فى كل واحد من اجزائه » (٢٢) ·

وقد جعل الفارابى كتابه فى خمسة فصول : « الأول فى علم اللسان واجزائه ، والثانى فى علم المنطق واجزائه ، والثالث فى علوم التعاليم ، وهى العدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمى وعلم الأثقال وعلم الحيل ، والرابع فى العلم الطبيعى واجزائه ، والخامس فى العلم المدنى واجزائه ، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام (٢٣) » ·

وسوف نستعرض هذه العلوم الخمسة واجزاءها بايجاز حتى يكون عندنا تصور محدد عن نظرية العلم عند الفارابى ، وعن مفهوم العلم بشكل عام فى تلك الفترة التى عاشتها الحضارة الاسلامية ·

وهذه العلوم كما صنفها الفارابى هى :

١ ـ علم اللسان ، وهو فى الجملة ضربان (٢٤) :

الأول : يبحث فى حفظ الألفاظ الدالة عند امة ما ، وعلم ما يدل عليه شىء منها ·

الثانى : علم قوانين تلك الألفاظ ·

والحقيقة ان عرض الفارابى لهذا العلم يدل على فهم عميق للغة

---

(٢١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص ٧٢ ·
(٢٢) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٣ ·
(٢٣) نفس المصدر ، ص ٥٣ ·
(٢٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ٥٧ ·

العربية وتراكيبها ، وللألفاظ ودلالاتها ، وللأوزان الشعرية وغير ذلك · كما يـدل على تضلعه باللغات عموما ، وهو ما تحـدث عنه المؤرخون ، وأشهروا فيه ·

٢ ـ علم المنطق : وهو « الصناعة التى تعطى القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات . والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط » (٢٥) ·

وقـد أشـــار الفارابى الى أن « نسبة صناعة المنطق الى العقـل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ · فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفـــاظ فان علم المنطق يعطينا نظائره فى المعقولات » (٢٦) ·

أما موضوعات المنطق ، وهى التى فيهـــا تعطى القوانين ، فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٢٧) · وأما أجزاء المنطق فهى ثمانية (٢٨) ·

(أ) المقولات أو « قاطيغورياس » ·

(ب) العبارة أو « بارى أرمينياس » ·

(جـ) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » ·

(د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » ·

(هـ) الحكمة المموهة أو « سوفسطيقا » ·

(ز) الخطابة أو « ريطوريقا » ·

(ح) الشعر أو « بويوطيقا » ·

٣ ـ علم التعاليم : وهو ينقســـم الى سبعة أجزاء عظمى هى : علم العـــدد ، وعلم الهندســـة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل وهو علم وجه التدبير فى مطابقة جميع ما يبرهن وجوده فى التعاليم التى سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وايجادها ووضعها فيها بالفعل ·

---

(٢٥) نفس المصدر ، ص ٦٧ ·
(٢٦) نفس المصدر ، ص ٦٨ ·
(٢٧) نفس المصدر ، ص ٧٤ ·
(٢٨) نفس المصدر ، ص ٨٦ ـ ٨٩ ·

فمنها علم الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة رياسة البناء وغير ذلك (٢٩) ٠

٤ ـ العلم الطبيعي : وهو ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام (٣٠) ٠

٥ ـ العلم الالهي : وهو ينقسم الى ثلاثة أجزاء (٣١) :

احدها : يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات ٠

والثاني : يفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية ، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم ٠

والثالث : يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام ٠

٦ ـ العلم المدني : ويبحث في أصناف الأفعال والسنن الارادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن ٠ وهذا العلم جزءان :

(أ) جزء يشتمل على تعريف السعادة ٠

(ب) جزء يشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم (٣٢) ٠

٧ ـ علم الفقه : « وصناعة الفقه هي التي بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع » (٣٣) ٠

وهذا العلم على جزءين : جزء في الآراء ، وجزء في الأفعال (٣٤)٠

---

(٢٩) احصاء العلوم ، ص ٩٣ ـ ١١٠ ٠
(٣٠) نفس المصدر ، ص ١١١ ٠
(٣١) نفس المصدر ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ ٠
(٣٢) احصاء العلوم ، ص ١٢٤ ـ ١٢٧ ٠
(٣٣) نفس المصدر ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ ٠
(٣٤) نفس المصدر ، ص ١٣١ ٠

٨ ـ علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل » (٣٥) · وهذه الصناعة تنقسم ايضا الى جزءين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الافعال (٣٦) ·

ويميز الفارابى تمييزا دقيقا بين علم الفقه وعلم الكلام ، وبين الفقيه والمتكلم · « فالفقيه ياخذ الآراء والافعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها اصولا فيستنبط منها الاشياء اللازمة عنها · والمتكلم ينصر الاشياء التى يستعملها الفقيه اصولا من غير أن يستنبط منها اشياء اخرى · فاذا اتفق أن يكون لانسان ما قدرة على الأمرين جميعا فهو فقيه متكلم ، فتكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه » (٣٧) ·

واذا كان الفارابى قد اخر الكلام على العلم الالهى الى أن فرغ من تكر العلوم الرياضية والعلم الطبيعى ، فانه رأى ـ كما كان يرى ارسطو واتباعه ـ أن العلم الالهى هو اهم العلوم واشرفها ، وان ما سواه من العلوم خدم وتبع له : لذلك كان البعض يسمونه احيانا (بالعلم الأعلى) كما يسمون العلم الرياضى (العلم الأوسط) والطبيعى (بالعلم الأدنى) (٣٨) ·

ونضيف الى ذلك أن الفارابى لم يتبع فى (المدينة الفاضلة) نفس المنهج الذى سار عليه فى (احصاء العلوم) فى هذه النقطة بالذات ، حيث نراه قدم البحث فى الالهيات على البحث فى الطبيعيات ، مخالفا بذلك ارسطو واتباعه · وهذا بتأثير عقيدته الاسلامية دون شك ·

هذا ويعد مشروع الفارابى فى (احصاء العلوم) أول محاولة من نوعها فى تاريخ الفكر الاسلامى ، بل الانسانى · « فما نسميه اليوم (الموسوعة) أو (دائرة المعارف) لا يخرج فى الجملة عن ان يكون من هذا الباب · فليس مجانبا للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة معارف · ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد الى تدوين جملة المعارف الانسانية فى زمنه موطأة مجملة يسهل تناولها على المتأدبين (٣٩) ·

---

(٣٥) نفس المصدر ، ص ١٣١ ·

(٣٦) نفس المصدر ، ص ١٣١ ·

(٣٧) احصاء العلوم ، ص ١٣٢ ·

(٣٨) انظر تعليقات د· عثمان أمين على كتاب (احصاء العلوم) ، ضمن نفس الكتاب ، ص ١٦٨ ·

(٣٩) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٧١ ـ ٧٢ ·

وقد كان للفارابى أثر كبير فيمن تناول هـذا الموضوع من المسلمين كالخوارزمى فى (مفاتيح العلوم) ، وكذلك لا ينكر تأثيره على الغربيين من رواد المنهج التجريبى أمثال روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٨٠ م) الذى أفاد من الفارابى كثيرا ، وكان له تأثير كبير عليه (٤٠) .

٢ ـ المنطق ونظرية العلم

امتاز الفارابى بنزعته المنطقية الصارمة التى طبعت مذهبه الفلسفى بشكل عام ولا عجب ، فقد عرف الفارابى عند المسـلمين بانه (المعلم الثانى) ، لأنه أول من جمع مباحث المنطق المتفرقة ، وهذبهـا ، وأبان قواعدها وأصولها فى العالم الاسلامى ، فقام بنفس الدور الذى اضطلع به أرسطو (المعلم الأول) عند اليونانيين .

وقد ألف أبو نصر فى المنطق الكتب الكثيرة ، والشروح العديدة ، والمختصرات . مما دعا الفيلسوف الأندلسى ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) الى القول : « ان ما وصل الينا من كتب ابى نصر فاكثرها فى المنطق » (٤١) .

ويبدو أن (أوليرى) قد بنى رأيه على هذا الأساس ، فذهب الى أن عمل الفارابى الأساسى يتمثل فى بسط المنطق (٤٢) . ولكن فى هذا القول بعض الاجحاف ، لأنه يغفل اسهامات الفارابى فى ميادين الفلسفة الأخـرى ، بالرغم من أن آراء الفارابى الفلسفية فى الوجود والمعرفة وغيرها متأثرة ، بشكل أو آخر ، بنزعته المنطقية .

وهذه المكانة التى احتلها المعلم الثانى فى صناعة المنطق لها ما يبررها . لأنه كما قال (صاعد الأندلسى) فاق جميع فلاسفة المسلمين فيها ، « وأتى عليهم فى التحقق بهـا ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما تحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة » (٤٣) .

كما أن عرض الفارابى للمنطق جاء متكاملا وغير منقوص . حيث « نبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وافراد وجوه الانتفاع بها .

---

(٤٠) انظر د. عثمان أمين : مقدمة لكتاب (احصاء العلوم) ، ص ٢٣ .

(٤١) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٢ ، تحقيق وتقديم : د. عبد الحليم محمود ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة .

(٤٢) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٥٧ ، ترجمة : د. تمام حسان ، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمى ، وزارة الثقافة ، القاهرة .

(٤٣) صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، ص ٥٣ .

وعرف طرق استعمالها ، وكيف تتصرف صورة القياس في كل مادة منها · فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٤٤) ·

وقد وجه الفارابي عناية خاصة لمنطق ارسطو ، ووضع فيه الكثير من المؤلفـــات ما بين شرح أو مدخـــل أو تعليق (٤٥) · ويـــرى د· ابراهيم مدكور أن الفارابي قد اتبع خطوات المعلم الأول ، بالرغم من اعتباره الخطابة والشعر فرعين من المنطق ، وهـو نفس الخطـأ الذي ارتكبه بعض الشائين ، وخصوصا اتباع مدرسة الاسكندرية (٤٦) ·

ولكن اسهام الفارابي يتمثل في نجاحه بتقديم منطق ارسـطو في اسلوب واضح ودقيق الى الناطقين بالعربية · ففي احد كتبه يشير الى انه سوف يشرح مبادىء القياس بعد أرسطو في عبـارات مألوفة للعـرب · وبناء على ذلك نراه يحل امثلة ماخوذة من واقع الحياة اليومية لمعاصريه ، محل تلك الأمثلة الغامضة التي استشهد بها أرسطو أصلا (٤٧) ·

وصناعة المنطق عند الفارابي « تعطي بالجملة القوانين التي شانها أن تقوم العقل ، وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات » (٤٨) ·

ذلك أن الفارابي يرى المعقولات على نوعين : نوع لا يمكن أن يقع فيه الغلط أصلا ، وهي المبادىء الفطرية في النفس مثل ، أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة عدد فرد ، ونوع يمكن أن يغلط فيه ويعدل عن الحق الى ما ليس بحق ، وهي التي شانها أن تدرك بفكر وتأمل عن قياس واستدلال · ففي هذه دون تلك يضطر الانسان الذي يلتمس الوقوف على الحق اليقين في مطلوباته كلها الى قوانين المنطق (٤٩) ·

وهناك علاقة تناسب بين المنطق والنحو · « فنسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ · فكل

---

(٤٤) القاضي صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٥٣ · ولم يغفل الكندي صناعة التحليل كما ذكر القاضي صاعد ، لأنا نجد في أسماء كتبه تقسيمات وشروحا على (آنا لوطيقا الأول) تحليل القياس ، وعلى (آنا لوطيقا الثانية) البرهان · فلعل تلك الكتب لم يتصل به علمها فكتب ما كتب · (انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٤٦) ·

(٤٥) من ذلك كتاب (شرح البرهان) وكتاب (شرح للقائلة) وكتاب (شرح القياس) وكتاب (شرح للمقولات) وغيرها · انظر (القفطي : اخبار الحكماء ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤) ·

(٤٦) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi ..., p. 455.

(٤٧) المصدر السابق ، ص ٥٥٥ ·

(٤٨) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٦٧ ·

(٤٩) نفس المصدر ، ص ٦٧ ـ ٦٨ ·

ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ ، فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات » (٥٠) ٠

والمنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الالفاظ ، ويفارقه في ان علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ امة ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها ٠ مثل ان الالفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة اسم وكلمة واداة ، وان منها ما هي موزونة وغير موزونة واشباه ذلك (٥١) ٠

واذا اصبح منطق الفارابي ليس مجرد تحليل للتفكير العلمي فحسب ، بل اصبح يشتمل على ملاحظات نحوية ، ومباحث هامة في نظرية المعرفة ٠

ينقسم المنطق عند ابي نصر من حيث علاقة موضوعه بالاشياء المتحققة في الخارج الى قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود وهو قسم التصور ، والثاني يشتمل على مباحث القضايا والاقيسة والبراهين ، وهو قسم التصديق ٠ ويقصد الفارابي بالتصورات ابسط ما يرتسم في النفس ، اي كل من صور الجزئيات التي يؤديها الحس ومن المعاني الاولية المركوزة في الذهن بفطرته كمعنى الوجوب والوجود والامكان ٠ وهذه الصور والمعاني يقينية اولية يمكن ان يفطن لها عقل الانسان ، ولا يمكن ان يبرهن عليها لانها بديهية (٥٢) ٠

يقول ابو نصر : « العلم ينقسم الى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ، والى تصور مع تصديق ، كما يتحقق كون السموات كالاكر بعضها في بعض ، ويعلم ان العالم محدث ٠ فمن التصور مالا يتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم ما لم يتصور الطول والعرض والعمق ٠ وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لابد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان ٠ فان هذه لا حاجة بها الى تصور شيء قبلها يكون مشتملا بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتى رام احد اظهار هذه المعاني بالكلام

---

(٥٠) نفس المصدر ، ص ٦٨ ٠ وانظر ايضا الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٣ ٠

(٥١) احصاء العلوم ، ص ٧٦ ٠

(٥٢) دي بور : المصدر السابق ، ص ١٣٥ ــ ١٣٦ ٠ وانظر للفارابي : كتاب البرهان ، ص ٢١٣ ، ٢٢٠ ٠ تحقيق : د٠ مباهات بركر ، القاهرة ، ١٩٦٤ ٠

عليها فانما ذلك تنبيه للذهن ، لا انه يروم اظهارها باشياء هي اشهر منها » (٥٣) ٠

ونفس الشيء بالنسبة للتصديق ، فمنه مالا يمكن ادراكه ما لم تدرك قبله اشياء اخرى ، كما هو الحال حينما نريد ان نعلم أن العالم محدث ، فيحتاج اولا ان يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، وكل مؤلف محدث، فنعلم أن العالم محدث ٠ ولا محالة ينتهي هذا الى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر ، وهذه احكام اولية ظاهرة في العقل ، كما أن طرفي النقيض لابد ان يكون احدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل اعظم من الجزء ، والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الاشياء والى التصديق هو علم المنطق (٥٤) ٠

ومن ناحية اخرى فان الفارابي يضع اساس التقسيم الخماسي للاستدلال (٥٥) ٠ وهي في الجملة خمسة : برهانية ، وجدلية ، وسفسطائية ، وخطبية ، وشعرية ٠ فالبرهانية هي التي تفيد العلم اليقين في المطلوب الذي نلتمس معرفته ، والجدلية هي التي شانها ان تستعمل في امرين : احدهما ان يلتمس السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس غلبة المجيب ، والثاني ان يلتمس بها الانسان ايقاع الظن القوي في رأي قصد تصحيحه اما عند نفسه واما عند غيره حتى يخيل انه يقين من غير ان يكون يقينا ٠ والاقاويل السفسطائية هي التي شانها ان تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق انه حق ، وفيما هو حق انه ليس بحق ٠

والاقاويل الخطبية هي التي شانها ان يلتمس بها في اقناع الانسان في اي رأي كان ، وان يميل ذهنه الى ان يسكن الى ما يقال له ويصدق به تصديقا ما ٠ والشعرية هي التي تركب من اشياء شانها ان تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة حالا ما او شيئا افضل او اخس (٥٦) ٠

وهذه الأنواع المختلفة تستعمل طبقا لملاءمتها ، وللمعايير المستخدمة عند الجمهور ٠ فالفلاسفة والعلماء يستعملون الاستدلال البرهاني ، والمتكلمون يلجاون فقط للقياسات الجدلية ، بينما يجد السامة مامنا في القياسات الخطابية (٥٧) ٠

---

(٥٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٦ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

(٥٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٦ ٠

(٥٥) Dr. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, ... p. 456.

(٥٦) احصاء العلوم ، ٧٩ ــ ٨٥ ٠

(٥٧) د٠ ابراهيم مدكور ، المصدر السابق ، ص ٤٥٦ ٠

والبرهان هو أهم أجزاء المنطق عند الفارابى · « وهو أشدها تقدما بالشرف والرياسة · والمنطق انما التمس به ، على القصد الأول ، الجزء الرابع ـ يعنى البرهان ـ وباقى أجزائه انما عمل لأجل الرابع » (٥٨) ·

كما أن البرهان هو القياس اليقينى على الاطلاق ، الذى يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشىء وسبب وجوده معا ، وكل برهان فهو سبب للعلم المستفاد منه (٥٩) ·

وأهم مقاصد البرهان هو الوصول الى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم · « فصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه (المعارف) والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية » (٦٠) ·

وقانون التناقض هـــو أعلى القوانين عند الفارابى · ففيه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى وقت معا · والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفســـه الى الحقيقة وأن يحـدث العلم · وبعبارة أخـــرى ليس البرهان عنده آلـــة للفلسفة فحسب ، بل هو أحرى أن يكون من أجزائها (٦١) ·

٣ ـ المنهج الموضوعى :

لا قيمة لأى حقيقة اذا لم تكن حقيقة موضوعية (٦٢) · والموضوعية مسلك الذهن الذى يرى الأشياء على ما هى عليه ، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص (٦٣) ·

ولقد كان البحث الفلسفى عند الفارابى متسما بالموضوعية الى حد كبير ، فهو قبل أن يخوض فى أى مشكلة فلسفية يرسم الطرق ، ويحدد الأهـــداف ، ويضع جميـــع الاحتمالات الممكنة ، حتى لا يمسى الباحث كحاطب ليـــل ، وحتى تجىء أحكامه موضوعية ، ومبرأة عن الهـوى والغـــرض ·

---

(٥٨) احصاء العلوم ، ص ٨٩ ·

(٥٩) الفارابى : كتاب البرهان ، ص ٢٢١ ·

(٦٠) الفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ ·

(٦١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٣٧ · وانظر أيضا سعيد زايد : الفارابى ، ص ٣٥ ·

(٦٢) انظر د· نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمى ، ص ٤٧ ، القاهرة ، ١٩٨٢ ·

(٦٣) المعجم الفلسفى ، ص ١٩٧ اصدار مجمع اللغة العربية ·

فالفارابي قبل ان يكون رأيا عن فكرة معينة يرجع الى آراء السابقين والمعاصرين له ، ولا يصدر رأيه الا بعد ان يكون قد اوسع الفكرة بحثا وتحليلا · انه ، كما اشار د· ابراهيم مدكور ، يريد ان يدرس كل شيء ، ويميل الى النظر في الأمـــور من كل ناحيـــة ، والى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة (٦٤) ·

ولقد طبق الفارابي منهجه هذا في دراسته للفلسفة اليونانية · فرسالته المسماة « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » اشبه ما تكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية ، بين فيها مصدر تسميتها واسماء رؤسائها (٦٥) · ولابد انه قصـــد من تاليفها ان يـكون دارس الفلسفة على بينة من امره قبل ان يخوض في تياراتها المتعددة ، ومسالكها المتشعبة ·

هذا بالنسبة للفلسفة اليونانية بشكل عام ، اما بالنسبة لارســطو فانه لم يقم بشروحه الكثيرة في المنطق وما بعد الطبيعة والأخلاق الا بعد ان الف عدة كتب ورسائل هي بمثابة المفاتيح لفلسفة المعلم الأول · نذكر منها على سبيل المثال كتابه : (فلسفة أرسطوطاليس ، واجزاء فلسفته ، ومراتب اجزائها ، والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى) (٦٦) · وكتابه (في أغراض أرسطوطاليس في كل واحـد من كتبه) (٦٧) ، بالاضـافة لكتابه (اغراض ما بعد الطبيعة) الذي اعترف ابن سينا بفضله عليه في فهم فلسفة أرسطو وخاصة كتاب (ما بعد الطبيعة) ، كما لاحظنا ·

ولكن الفارابي بالرغم من اعجابه بارسطو واخلاصه له ، فانه لـم يصل بذلك الى حد الانقياد الأعمى ، كما يتوهم البعض للأسف ، بل جعل ايثار الحق احق من ايثار ارسطو !

يقول ابو نصر : « واما الحال التي يجب ان يكون عليها الرجـل الذي علم ارسطو ، فهي ان يكون في نفسه قد تقدم واصلح الاخـلاق من نفسه الشهوانية ، كما تكون شهوته للحق فقط لا للذة ··· واما قياس ارسطو فينبغي الا تكون محبته له الى حد يحركه ذلك ان يختاره على الحق » (٦٨) ·

---

(٦٤) Dr. Ibrahim Madkour : La place d'Al-farabi dans lecole philosophique Musulmane, p. 15, Paris, 1934.

(٦٥) سعيد زايد : الفارابي ، ص ٢٣ ·

(٦٦) حققه د· محسن مهدي ، ونشره في بيروت ، ١٩٦١ ·

(٦٧) انظر ابن أبي اصيبعه : عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ ·

(٦٨) الفارابي : ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٥ ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ · وانظر د· عادل العوا : الكلام والفلسـفة ، ص ٩١ ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ ·

واخيرا فان محاولة الفارابى فى الجمع بين ارسطو وافلاطون ، رغم ما يقال عن تعثرها بسبب اعتماده على كتاب « اثولوجيا » المنسوب لأرسطو ، فانها من جانب آخر شاهد على استخدامه منهجا موضوعيا يقوم على عرض آراء الفيلسوفين عرضا علميا امينا ، ومقارنتها مع بعضها البعض لاستخلاص النتائج النهائية منها · وكذلك الرجوع الى الأعمال الأصلية للفيلسوفين ومن بينها اربعة كتب لأفلاطون منهـــا : محاورتان هامتان توضحان تماما نظريته فى (المثل) وفى (صنع العالم) ، وهما (فيدون) و (وطيماوس) · واعتمد على ثمانية عشر كتابا لأرسطو مثل كتاب (الحروف) وكتاب (الجدل) ··· الخ (٦٩) · ولعل الناحيـــة الموضوعية فى محاولة الفارابى هذه ، هى من اهم القيم التى نستخلصها منهـــا ·

٤ ـ المنهج الجدلى :

(أ) منهج الجدل عند افلاطون :

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم استعمله افلاطون ، ويكاد يشكل صلب فلسفته ، لانه يرى « أن المعـرفة الديالكتيكية هى المعـرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الانسان على العلم بمعناه الحقيقى الا عن طريق الديالكتيك » (٧٠) ·

وقد حدد افلاطون الجدل « بانه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس الى المعقول دون أن يستخدم شيئا حسيا ، بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان · وبانه العلم الكلى بالمبادىء الأولى والأمـــور الدائمة ، يصـل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه الى هـذه العلوم يربطهـا بمبادئها ، والى المحسوسات يفسرهـا · فالجـدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من اسفل الى اعلى وبالعكس ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا أجمع » (٧١) ·

والجدل عند افلاطون نوعان : الجدل الصـاعد والجـدل الهابط ، ولا يكتمل احدهما الا بالآخر · فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس

---

(٦٩) انظر د· البير نادر : تمهيد لكتاب (الجمع بين رأيى الحكيمين) للفارابى· ص ٧٧ ـ ٧٨ ·

(٧٠) د· عبد الرحمن بدوى : افلاطون ، ص ١٤٢ ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ ·

(٧١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩ ، ط ٦ ، القاهرة ، ١٩٧٦ ·

الى عالم العقل ، الى المثل ، والنازل يهبط من المثل مرة اخرى الى عالم الحس · في الجدل الصاعد يشرح افلاطون العالم المحسوس بالعالم المعقول . أما في الجدل الهابط فيهبط من الوجود الى الوجود المعقول ، ومنه الى الوجود المحسوس (٧٢) ·

(ب) منهج الجدل عند الفارابي :

هذا المنهج الجدلي الذي استخدمه افلاطون من قبل ، استخدمه الفارابي في فلسفته ايضا · فهنالك خطان ينتظمان فلسفته كلها ، احدهما صادر عن الله نزولا الى مخلوقاته حسب مراتبها ، والآخر صادر عن تلك المخلوقات صعودا الى العقول المفارقة ·

وليس حديثنا عن منهج الجدل عند الفارابي مجرد تأويل لفلسفته يفتقر الى الدليل ، بل الدليل موجود ، يشهد به ما أورده في (فصوص الحكم) من اشارة صريحة الى منهج الجدل بنوعيه الصاعد والهابط ، وكذلك ما يكشف عنه تحليل فلسفته ذاتها من ايثاره لهذا المنهج ·

يقول الفارابي : « لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ، ولك ان تعرض عنه ، وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم انه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي ان يكون عليه الوجود بالذات · فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل » (٧٣) ·

فهو هنا يشير بصراحة الى وجود منهجين في المعرفة : احدهما يصعد من عالم الخلق ، وهو هنا عالم الطبيعة والانسان والوجود المحسوس عامة ، الى عالم الحق وهو الله أو الوجود بالذات ، والآخر يهبط من عالم الوجود المحض (الله) الى مخلوقاته · ولا يتركنا الفارابي في بحر التأويل وحيرته ، بل يصرح بأن الأول منهج صاعد ، والثاني منهج نازل ، وهذا في الحقيقة هو جوهر عملية الجدل ·

ليس هذا فحسب ، بل ان تحليل فلسفة الفارابي ذاتها يكشف ايضا عن منهج الجدل عنده ، حيث يستخدم ابو نصر هذا المنهج في مسائل ما بعد الطبيعة ، والانسان ، والنبوة ، والمجتمع ·

---

(٧٢) د· أحمد فؤاد الأهواني : افلاطون ، ص ٨١ ، دار المعارف مصر ، وانظر ايضا : د· جيرود غيث : افلاطون ، ص ٧٢ ، ص ١٣٠ ، بيروت ، ١٩٧٠ ·

(٧٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ ·

ففي ما بعد الطبيعة يستخدم الفارابي جدلا نازلا يبدأ من العلة الى المعلول ، من الواحد الى الكثير ، من الموجود الأول ، وهو الواجب (الحق تعالى) ، ثم ينزل الى العقل الأول ، ومن العقل الأول الى الثاني ، والى الثالث الى أن يصل الى العقل العاشر أو (العقل الفعال) ، حيث يصل من ثم الى النفس ، والصورة ، والمادة ، التي تتفرع الى العناصر الأولية (الاسطقسات) ، وهي آخر مراتب النزول (٧٤) .

وكذلك في نظرية النبوة يسلك الفارابي جدلا نازلا ، لأن الرسول أو النبي هو المبلغ للرسالة التي تعم الناس أجمعين ، وترتبط بحياتهم الفاضلة ، مستوحيا اياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال » (٧٥) .

أما في قضايا الانسان والمجتمع فان الفارابي يستخدم منهج الجدل الصاعد . فالفيلسوف الكامل « يسلك طريقه دائما الى جدل صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى » (٧٦) . وهو لا يتمكن من الاتصال بالعقل الفعال الا حينما يصعد الى مرتبة العقل المستفاد (٧٧) .

وفي قضايا المجتمع يسلك الفارابي ايضا جدلا صاعدا يرتقي بالمدينة الفاضلة والمجتمع الفاضل الى الخير والكمال والسعادة الحقيقية . وهذا لا يتم عنده الا بالانتقال مما هو جزئي الى ما هو كلي ، ومما هو أرضي الى ما هو سماوي ، ومما هو حسي الى ما هو عقلي .

ولكن ما هو المنهج الذي طبقه الفارابي في كتبه ؟ وخاصة في كتابيه المشهورين : (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات) .

لقد أشار د. جعفر آل ياسين في بحثه عن الفارابي ، الى أن هذا قد استخدم في (آراء أهل المدينة الفاضلة) منهج الجدل النازل ، في حين طبق في (السياسة المدنية) منهج الجدل الصاعد (٧٨) .

والواقع اننا لو تأملنا الكتابين لوجدنا الأمر على خلاف ما ينقل الدكتور آل ياسين ، لأن أبا نصر يطبق منهج الجدل النازل في كليهما .

---

(٧٤) انظر الفارابي : كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ وما بعدها ، نشرة د. البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٧٥) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، ص ٧٩ .

(٧٦) نفس المصدر ، ص ٨٠ .

(٧٧) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٧٨) انظر د. جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٧٩ .

فى (آراء أهل المدينة الفاضلة) يبدأ من الموجود الأول او السبب الاول ، ثم فى صدور الموجودات عنه ، ويستمر فى النزول بشكل تدرجى كما اوضحنا وكذلك فى (كتاب السياسة المدنية) . فانه يبدأ البحث فى السبب الأول ثم ينزل الى الأسباب الثوانى ، فالعقل الفعال ، فالصورة . فالمادة ، وهى ادنى مراتب النزول (٧٩) ٠

وما أعتقده أن (المعلم الثانى) لم يقتصر على تطبيق منهج واحد ، سواء فى هذين الكتابين او كتبه الأخرى مثل (كتاب الملة). ولكننا نستطيع أن نميز استخدامه لمنهج (الجدل النازل) بشكل خاص فى الالهيات ، ومنهج (الجدل الصاعد) بشكل خاص فى الانسان والمجتمع ٠ وتكاد فلسفة الفارابى أن تكون حوارا مستمرا بين الاثنين ، وسعيا دءوبا للتقريب بين ما هو مفارق وما هو انسانى ٠

٥ ـ المنهج الكلى :

نريد بالكلى معناه الذى يفيد الشمول والعموم ، والمعنى المنطقى المقابل للجزئى ٠ لأننا نرى أن الفارابى ، فى رؤيته للفلسفة والمذاهب المتعددة الموجودة فيها ، وكذلك لعلاقتها بالدين ، انطلق من رؤية كلية شاملة تسقط الكثير من الاختلافات الجزئية فى سبيل رؤية الحقيقة التى تصدق فى كل زمان ومكان ٠ ونحسب أن هذا هو جوهر (التوفيق) عند المعلم الثانى ، والذى عبرنا عنه بأنه منهج كلى ، لكى نثبت أن التوفيق عملية ابداعية أصيلة ، وليس مزجا تعسفيا للأفكار والموضوعات ٠

وقد اشتهر الفارابى بأنه فيلسوف التوفيق الأول فى الاسلام . ورغم أنه قد سبق فى هذا الأمر من قبل الكندى الا ان من الباحثين من يرى أن الكندى كان متناقضا (٨٠) ٠ ذلك لأنه يذهب فى رسالته الى المعتصم بالله (فى الفلسفة الأولى) الى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة ، « لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ٠ واقتناء هذه جميعا هو الذى اتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ٠ فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما اتت بالاقرار بربوبية الله وحده

---

(٧٩) انظر : الفارابى : كتاب السياسة المدنية ، ص ٣١ وما بعدها ، نشرة : د٠ فوزى النجار ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠ وقارن (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ٢٣ ، وما بعدها ٠

(٨٠) انظر د٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٥١ ـ ٥٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٨ ٠

ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها » (٨١) ٠

ولكننا نجده في رسالة « كمية كتب ارسطو طاليس » يذهب خلاف هذا الرأى ، ويفرق بين الفلسفة التى هى من العلوم الانسانية التى يبلغها الفيلسوف ، بطلب وتكلف البشر وحيلهم ، وبين العلم الالهى الذى هو أعلى رتبة ، اذ يتم « بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصه الله ـ جل وتعالى علوا كبيرا ـ انه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث » (٨٢) ٠

والحقيقة اننا لا نرى فى كلام الكندى تناقضا ، لانه فى رأييه المذكورين مقر بالاتفاق بين الفلسفة والدين فى النتائج والغايات لا فى المناهج والطرق الموصلة اليها ٠ وحتى الرأى الأول الذى اورده د٠ محمد يوسف موسى كنموذج لاتفاق الفلسفة والدين ، فان الكندى يتحدث فيه عن الاتفاق فى النتائج لا الوسائل ، لأن اقرار الربوبية والوحدانية والأخلاق هى أهداف للدين كما هى غاية الفلسفة ٠ وكذلك الرأى الثانى فالحديث فيه عن الاختلاف فى الطرق الموصلة الى الحقيقة ، أو هذا ما يبدو من كلام الكندى ٠ وعلى كل حال فيمكن ان نستنتج من ذلك ان الكندى كان غير حاسم فى هذه المسألة وليس متناقضا ٠

أما المعلم الثانى ، فقد حسم المسألة ٠ لان الدين والفلسفة فى رأيه متفقان فى الغايات والحقائق ، وان اختلفا فى الطرق والمناهج ٠ ولذا أصبح التوفيق شغله الشاغل ، لا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل وفى داخل الفلسفة ذاتها بما فيها من مدارس ومذاهب كانت معروفة حتى عصره ، لأنه كان مؤمنا اشد الايمان بوحدة الفلسفة انطلاقا من ان الحقيقة واحدة على مر العصور ولا يمكن ان تختلف ، حيث لا يجتمع على صدق نقيضان القاعدة المعروفة ٠

وعلى هذا الأساس فان مشروع الفارابى (التوفيقى) ينقسم الى مرحلتين : الأولى تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية فى الفلسفة اليونانية ، والثانية تتعلق بالتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صيغتها النهائية التى توصل اليها وبين الاسلام ٠

---

(٨١) الكندى : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ٨٢ ، تحقيق وتقديم : د٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، ط ١ ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٨ ٠

(٨٢) الكندى : رسالة الكندى فى كمية كتب ارسطو طاليس ، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ ، ضمن (رسائل الكندى الفلسفية جـ ١) ، تحقيق وتقديم : د٠ محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ ٠

وسوف نتكلم هنا بشكل أساسي عن التوفيق عنده من حيث هو (منهج) اختطه المعلم الثاني ، واقام قواعده وأسسه ، وطبقه على موضوعات التراث والنظر الفلسفي ، فتأثر به فلاسفة الاسلام من بعده ابتداء من ابن سينا وحتى ابن رشد · لذلك فلن نخوض كثيرا في تفصيلات هذا التوفيق وموضوعاته ، لأنه في الحقيقة يشمل فلسفته كلها ، سواء في الفيض او نظام العقول او النفس او النبوة وغيرها ، حيث سيأتي الحديث عن كل موضوع من هذه الموضوعات في حينه وموضعه ·

(أ) المرحلة الأولى : وحدة الفلسفة :

يرى الفارابي « أن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف مذاهبها · لأنها تتبدل من زمان الى زمان ومن مدرسة الى مدرسة ، ومن معلم الى اخر من غير أن تتبدل غاياتها ومقاصدها · واذا كانت الفلسفة واحدة كان من الواجب على الفيلسوف أن يجمع بين الآراء المختلفة للارتقاء منها الى قمة واحدة تجمع بينها · وهذه القمة هي الحقيقة » (٨٣) ·

والوصول الى تلك الحقيقة رغم تباين الآراء ، وتشعب المسالك ، هي المهمة الصعبة التي اضطلع بها الفارابي وألف فيها كتبا ورسائل عديدة ·

ورغم أن الشائع عند اكثر الدارسين هي محاولته في التوفيق بين افلاطون وارسطو ، فانه يتجاوز ذلك الى التوفيق بينهما وبين غيرهما من ارباب المدرسة الاسكندرانية والشراح ، حيث يذكر له في هذا الخصوص كتاب (في التوسط بين ارسطو طاليس وجالينوس) ورسالة (في اتفاق آراء ابقراط وافلاطون) (٨٤) ·

هذا فضلا عما تنطوي عليه محاولته في الجمع بين ارسطو وأفلاطون من توفيق (غير واع) ــ ربما ــ بين ارسطو وافلاطون ، او بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، وذلك لاعتماده على كتاب (اثولوجيا) او (الربوبية) المنسوب خطأ الى ارسطو ، وما هو الا التساعيات (الرابعة والخامسة والسادسة) من تساعيات افلوطين ·

واقول : ربما ، لأن الفارابي اقترب فعلا من الشك في صحة كتاب (اثولوجيا) كما سنرى ، ولأن محاولة الفارابي في التوفيق بين مذاهب

---

(٨٣) د· جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٣ ، طبع دار الكتاب اللبناني ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٠ ·

(٨٤) ابن ابي أصيبعه : طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩ ·

الفلسفة اليونانية قد تكون اعمق مما هو ظاهر وباد للعيان ، لانها قد تكون نابعة من ايمان الرجل (بوحدة الحقيقة) التي تجعله يتجاوز ما هو جزئي وثانوي ويتمسك بما هو جوهري وما هوى ، وليست نابعة من افتقار الرجل الى النزعة النقدية كما يذهب الدكتور النشار (٨٥) ٠

اما بالنسبة لمحاولة الفارابي الرئيسية في الجمع بين رأيي الحكيمين ارسطو وافلاطون ، وهما قطبا الفلسفة ومبدعاها حسب رأيه ، فانه كتب عدة كتب في ذلك غير كتابه المعروف والمطبوع ٠ حيث يذكر له (القفطي) كتابا (في اتفاق آراء ارسطو طاليس وافلاطون) ٠ وآخر (في فلسفة افلاطون وارسطو طاليس) (٨٦) ٠ ولأن هذه الكتب مفقودة او لم تكتشف لحد الآن ، فان محور حديثنا سيكون من خلال كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) لانه طبع مرات عديدة ، ولانه نموذج تطبيقي واف للحكم على محاولته تلك والتعرف عليها ٠

يعتقد الفارابي أن الفلسفة في صورتها النهائية الشاملة والكاملة ـ او القريبة من الكمال ـ قد تجلت في فلسفة افلاطون وارسطو ٠ « فهما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها واصولها ، ومتممان لأواخرها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ٠ وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه ، لخلوه من الشوائب والكدر » (٨٧) ٠

ويعتقد أن فلسفة الحكيمين واحدة في اصولها ومبادئها ، ولكنها مختلفة ، فحسب ، في بعض فروعها وتفاصيلها ٠ واذا بدا للعيان غير ذلك ، فانه ناجم عن سوء فهم لنصوص الحكيمين ، وتقصير عن التعمق في (باطن) اقوالهما الذي هو واحد في جوهره ٠ « فان من طالع كتبهما في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد ان الفلسفة في نظرهما هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا باخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل ٠ وفضلا عن ذلك فتكذيب رأي الاكثرين في فلسفة الرجلين وفي تفوقهما تجسوز وتهور » (٨٨) ٠

---

(٨٥) انظر د٠ علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ١٨٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٦ ٠

(٨٦) القفطي : أخبار الحكماء ، ص ١٨٤ ٠

(٨٧) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ ٠

(٨٨) د٠ خليل الجر ـ حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٠٠ ، بيروت ، ١٩٦٣ ٠

ولذا اخذ الفارابى على عاتقه أن يقوم بمهمة الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدان ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما » (٨٩) ٠

أما المسائل التى يرى الناس انها موضع خلاف بين الحكيمين ، فهى لا تعدو فى رأيه أن تكون خلافا فى المنهج (طريقتهما فى تدوين الكتب) وفى السلوك العملى لكليهما ، ثم جملة مسائل فى الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق والأخلاق ٠

فمن حيث السلوك العملى يلاحظ أن أفلاطون كان زاهدا فى امور الدنيا بينما كان أرسطو مقبلا عليها ٠ غير أن هذا الاختلاف فى السلوك ليس ناتجا من اعتقاد مختلف فى أمر (الدارين !) ، وانما « سببه نقص فى القوى الطبيعية فى احدهما ، وزيادة فيها فى الآخر لا غير » (٩٠) ٠

أما من حيث المنهج التعليمى ، فان الفارابى يرى أن افلاطون كان يمنع من تدوين العلوم فى أول عهده لأنه يرى أن الفلسفة قد جعلت للخاصة ، وانه لم يقم بذلك الا حين خشى على نفسه الغفلة والنسيان ، ومع هذا فانه « اختار الرموز والالغاز ، قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا » ٠ أما مذهب ارسطو فيتميز « بالايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك » (٩١) ٠

ولكن الفارابى يحاول معالجة هذا الخلاف الظاهر فى منهجى الحكيمين بالقول أن مذهب أرسطو لا يخلو أيضا من بعض مظاهرالغموض والالغاز ، « وان الباحث عن علوم أرسطو طاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه فى وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح ٠ من ذلك ما يوجد فى اقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التى أوردها » (٩٢) ٠

(٨٩) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٧٩ ٠

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٨٤ ٠ ومنا يحمل الفارابى حياة الحكيمين أكثر مما تحتمل ، فلم يكن اعتقادهما فى أمر الدارين (الحياة الدنيا والحياة الآخرة) ذلك الاعتقاد الصحيح ، كما لم يكن أفلاطون ذلك الزاهد الكبير فى أمور الدنيا ، وأرسطو طاليس باقبل عليها كل هذا الاقبال !

(٩١) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٤ ٠

(٩٢) نفس المصدر ، ص ٨٤ ٠ ويؤيد كلام الفارابى ما اورده (يوسف كرم) فى (تاريخ الفلسفة اليونانية : ١١٦) : أن كتب أرسطو العلمية جاءة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاضطراب والغموض !

وينتهى الفارابى ، بعد ذلك ، الى أن الحكيمين متفقان سواء فى السلوك العملى أو فى المنهج التعليمى ، « وأن الذى سبق الى الأوهام من التباين فى المسلكين فى أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعهما مقصود واحد » (٩٣) ٠

وفى غير المنهج والسلوك العملى يحاول الفارابى التوفيق بين الحكيمين فى جملة من المسائل الأخرى التى يبدو فيها التوفيق مستحيلا مثل نظرية المثل ٠ فمن المعروف أن هذه النظرية هى موضع الخلاف الرئيسى بين المعلم الأول وأستاذه أفلاطون ، بل هى نقطة الفصل بين الأرسطية والأفلاطونية ٠ وقد وجه لها ارسطو نقدا شديدا فى كتاب (ما بعد الطبيعة) ورفضها جملة وتفصيلا ٠

والفارابى لا ينكر وجود مثل هذا الخلاف ، بل هو مطلع على موقف ارسطو الحقيقى من المثل ، حيث يقول : « ان ارسطو ذكر فى (حروفه) فيما بعد الطبيعة ، كلاما شنع فيه على القائلين (بالمثل) و (الصور) التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الاله ، غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات » (٩٤) ٠

ولكنه ضرب صفحا عن حقيقة النظرية الأرسطية ولجأ الى كتاب (أثولوجيا) المنحول ، ليثبت ايمان ارسطو بوجود (الصور الروحانية) القائمة فى عالم الربوبية ٠ ولما أحس بوجود التناقض الصارخ بين ما هو لأرسطو فى الحقيقة فى كتاب (الحروف) من رفض لنظرية المثل ، وبين ما هو موجود فى (أثولوجيا) من ايمان بها ، شك فى الأمر ، وكاد أن يقترب من اكتشاف حقيقة كتاب (أثولوجيا) ٠

فافترض لذلك ثلاثة افتراضات هى : « اما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، واما أن يكون لها تأويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (٩٥) ٠

وقد استبعد الفارابى الفرض الأول ، لأن ارسطو لا يمكن أن يناقض نفسه فى علم واحد هو (العلم الربوبى) ٠ كما استبعد الفرض الثانى

---

(٩٣) الفارابى : نفس المصدر ، ص ٨٥ ٠

(٩٤) الفارابى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٥ ٠

(٩٥) نفس المصدر ، ص ١٠٥ ، و (متناقضة بعضها) هكذا فى النص ، ولعلها (مناقضة لبعضها) ٠

قائلا : « واما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل اشهر من أن يظن ببعضها انه منحول»(٩٦) ٠ ولم يبق الا الفرض الثالث وهو « ان يكون لها تأويلات ومعان ، اذا كشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة » (٩٧) ٠

وقد أخذ أبو نصر بالفرض الثالث لأنه المتفق مع منهجه فى الجمع والتوفيق بين الحكيمين ، ولو كان قد تعمق الفرض الثانى ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة اليه ، اذن لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى سيكون لها أخطر الأثر فى تطور الفكر العربى من بعده (٩٨) ٠

وهكذا فى جملة المسائل الأخرى حاول الفارابى جاهدا أن يثبت أن جوهر فلسفة الرجلين واحد ، « وأن الخلاف لا يتعدى الظاهر ٠ ومن يتأمل ويتعمق النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الاطلاق ٠ فالحقيقة واحدة عندهما ، ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذا سطحيا ولا يتعمقون فى أسس المشاكل الفلسفية » (٩٩) ٠

(ب) المرحلة الثانية : التوفيق بين الفلسفة والدين (وحدة الحقيقة) :

انتهى الفارابى من المرحلة المتعلقة بالتوفيق بين المذاهب الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ، وتوصل الى انها واحدة فى جوهرها وان تعددت مذاهبها واتجاهاتها ، وان النظرة الفاحصة والعميقة التى تتجاوز الظواهر كفيلة بالكشف عن حقيقة تلك الوحدة ٠ ثم انتقل الى المرحلة التالية ، وهى التوفيق بين الفلسفة فى صورتها المشبعة بالنزعة الروحية التى انتهت اليها ، وبين الاسلام ٠ لأن هذا هو الهدف الرئيسى لمهمته ، وما المرحلة الأولى الا تمهيد وتعبيد للطريق ٠

ويقيم الفارابى اتفاق الدين والفلسفة على اساسين اثنين : الاول وحدة المصدر ، اذ مرد الشريعة الى الوحى ، والوحى من الله ، ومرد الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله ٠ والثانى وحدة الواسطة . اذ النبى والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبى عن طريق

---

(٩٦) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٦ ٠ و (منحول) هكذا فى النص الأصل ، ولعلها (منحول) ٠

(٩٧) الفارابى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ ٠

(٩٨) د٠ عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الأفلاطونية ، ص ١٤ ، معد دار الكتب ، ١٩٤٧ ٠ منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ٠

(٩٩) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٣١ ٠

جبريل ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال · فلابد اذن من اتفاق الموضوعين جوهرا ، وان تباينا اسلوبا وشكلا (١٠٠) ·

ويشرح الفارابى ذلك بقوله : « فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة · فيكون بما يفيض منه عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات » (١٠١) ·

ولكن ثمة اساس من اسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابى ، وهو وحدة الموضوع ، فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة ، حيث يقول : « فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطى المبادىء القصوى للموجودات ، فانهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الانسان » (١٠٢) ·

وتوجد اختلافات بين الفلسفة والدين سنعرض لها حينما نشرح نظرية النبوة عند الفارابى ·

وهكذا فان محاولة الفارابى تشكل مرحلة فاصلة فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ونقطة بدء ومنهجا سار عليه الفلاسفة اللاحقون ، سواء اكان ذلك متعلقا بالمرحلة الأولى التى تدور حول التوفيق بين ارسطو وافلاطون داخل اطار الفلسفة اليونانية بشكل عام · أم كان متعلقا بالمرحلة الثانية التى تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين · «فابن سينا لم يعن بالتفرقة بين افلاطون وارسطو ــ وكان هذه المسألة قد حسمت من قبل ــ وفي فلسفته جانب افلاطونى واضح · وتلمح لدى ابن باجه وابن طفيل اتجاهات افلاطونية وافلوطينية قوية · واذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة الى ارسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية ، فانه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر ، وبدت فلسفته فى جملتها استمرارا للفلسفة التى قال بها الفارابى وابن سينا » (١٠٣) ·

---

(١٠٠) د· كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٥٣٥ ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ ·

(١٠١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ·

(١٠٢) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٤٠ · وانظر الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧٨ ، ط ٣ ، ١٩٦٦ ·

(١٠٣) د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ١٥٩ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦ ·

اما منهجه في المرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الدين والفلسفة ، فتأثيره لا يقل خطرا عن تأثير منهجه في المرحلة الأولى . يكفي ان ابا الوليد ابن رشد قد الف كتابا خاصا في هذا الموضوع هو كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ورسد فيه تقريبا افكار الفارابي نفسها حول اتفاق الدين والفلسفة لأن كليهما حق ، والحق لا يضاد الحق ، ومن « أن طبـــاع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصـــــدق بالبرهـــــان ، ومنهم من يصـــــدق بالأقاويل الجدلية ... (١٠٤) .

(١٠٤) انظر ابن رشد : فصل المقال ، ص ٣١ ، تحقيق د. محمد عمارة ، دار المعارف مصر ، ١٩٧٢ .

الفصل الثانى

الانسـان فى علاقتـه بالله والعـالم

يرتكز مفهوم الانسان عند (المعلم الثانى) على بعدين رئيسيين : الأول هو البعد الالهى ، والثانى هو البعد الكونى · ونكاد نسمع ايقاع هذين البعدين واضحا وعميقا فى كل جزء من اجزاء التصور الانسانى الشامل لأبى نصر · فالبعد الالهى يتضح فى نظرية النفس ، والمعرفة ، والنبوة ، وفى تسامى الانسان الفاضل الى مرتبة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال ، اى فى ذلك الشوق الدائم الى المطلق · اما البعد الكونى فيتضح فى التأثير الهائل لنظرية الفيض فى تصور الانسان والمجتمع ، وفى الشخص المؤهل لرئاسة المدينة الفاضلة ·

وبما أن فلسفة الفارابى تشكل وحدة متماسكة الأجـزاء ، ومحكمة الحلقات ، فقد اضحى هنالك نوع من الانسجام ، ان لم يكن الالتحـام ، بين البعدين : الالهى والكونى (الكوزمولوجى) ، وبين تصور الانسان عنده ، ولذا كان لابد من استجلاء آراء الفارابى الالهية والكونية كمقدمة ضرورية لفهم فلسفته الانسانية ·

أولا : البعد الالهى :

للالهيات عند الفارابى جانبان : جانب منطقى وضع فيه نظريته عن الواجب والممكن ، وجانب كلامى عرض فيه صفات الله ، وماهيته ، وعلاقته بمخلوقاته :

(أ) الواجب والممكن :

لكى يبرهن الفارابى على وجود الله ، فانه لم ينطلق فى برهنته من المخلوقات صعودا الى الخالق ، ولا من الفعل صعودا الى الفاعل ، ولا من العالم صعودا الى الله ، لما يشوب هذا الطريق ، فى رأيه ، من مشاكل وصعوبات قد تحجب عن الباحث معرفته الحقة لله · ولذا سعى فيلسوفنا

الى طريق أو منهج آخر حاول فيه البرهنة على وجود الله انطلاقا من مفهومين بسيطين يرتسمان في الذهن هما :

واجب الوجود وممكن الوجود ·

فهو يرى أن مفهومي الوجوب والامكان من الافكار الفطرية الواضحة في الذهن ، والتي يمكن للعقل أن يدركها دونما وساطة أو اكتساب · وذلك « لأننا نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب · فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا » (١) ·

ولهذا اضحت معاني « الوجود والوجوب والامكان من المعاني التي تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هي معان واضحة في الذهن ، وان عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه عليها لا على سبيل انها تعرف بمعان أظهر منها » (٢) ·

ومن هنا يقوم الفارابي بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقليا كي يخلص الى أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية الى قسمين : واجب الوجود وممكن الوجود · والممكن ينقسم الى : ممكن بذاته ، وهو الامكان المحض ، وممكن بذاته واجب بغيره ، وهو موجودات هذا العالم ·

يقول (أبو نصر) : « الموجودات على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود · وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده من علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره » (٣) ·

من هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم الى ما يلي :

١ ــ واجب الوجود : وهو ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ــ صار

---

(١) الفارابي : التعليقات ، ص ٥ ، طبعة حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ · وانظر أيضا د· علي سامي النشار ــ د· محمد علي أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٧٥ ــ ٣٧٦ ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ·

(٢) الفارابي : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ص ٢ ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ·

(٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٧ ، ضمن (الثمرة الرضية) نشرة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وانظر أيضا للفارابي : شرح رسالة زينون الكبير ، ص ٣ ــ ٤ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ · أيضا (تجريد الدعاوى القلبية) ، ص ٢ ــ ٣ ·

ضروريا ـ واذا فرض غير موجود لزم من ذلك محـال · وليس لوجود (الواجب) علة ، وهو الله سبحانه ·

٢ ـ ممكن الوجود بذاته : وهو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، واذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، حيث لا غنى لوجوده عن علة · فهو الامكان المجـرد ·

٣ ـ ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره : وهو الكائن الذى لا تقتضى ذاته وجوده ، ولا غنى لوجوده عن علة ، ولكن اذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره ، اى بعلة خارجة عنه · وعند الفارابى أن جميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع ·

ويستخدم الفارابى مبدأ العلية لاثبات تناهى الموجودات الى الواحد الواجب الوجود · حيث يرى ان الممكنات لا يمكن أن تستمر فى الوجود الى ما لا نهاية، بل لابد لها من سبب اول تنتهى اليه· لانها حتى وان كانت غير متناهية ، فهى تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، فلا تستطيع أن تعطى ذاتها الوجود ، بل تحتاج الى فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود ، وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله ·

يقول الفارابى مشيرا الى ذلك : « الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز أن تكون على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شىء واجب الوجود هـو الموجود الأول ···· لا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشـــياء » (٤) ·

ويؤكد ذلك فى مكان آخر قائلا : لابد « أن تكون الأسباب متناهية · واقـل ما ينتهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الأسـباب موجود وهـو واحد · ولا يجوز أن يكون ذات السبب وذات المسبب واحد ، فسبب أسباب العالم منفرد بذاته عما دونه » (٥) ·

اى ان الأسباب لابد ان تتناهى الى مسبب أول ، وموجود واحـد منفرد بالوجود عما دونه ، متميز بذاته عن العالم · هذا الموجود الأول

---

(٤) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٥٧ · وقارن قول الفارابى فى نفس هذا الاتجاه فى (الدعاوى القلبية ص ٢) : « ان الأمور الممكنة الوجود لا يجوز أن تترقى فى العلية والمعلولية الى ما لا نهاية لها ، ولا أن يكون دور بل ينتهى الى أمر واجب الوجود بذاته هو الوجود الأول » ·

(٥) الفارابى : رسالة فى السياسة ، ص ٦٥٠ ـ ٦٥١ ، تحقيق : الأب لويس شيخو ، المشرق ، بيروت ، ١٩٠١ ·

هـو الله سـبحانه ، وهـــو الموجود الواجب (الضروري) ، والثابت والدائم ·

وواجب الوجود وجوده من ذاته ، ولذلك لا يمكن افتراض (عدم) ، وجوده ، لأنه محال · وهو علة ذاته ، لانه لا يحتاج الى علة تضفى عليه الوجود ، ولان العلة انما تكون للمعدوم فتخرجه من العدم الى الوجود · أو للممكن الذى يستوى وجوده وعدمه فترجح وجـوده على عـدمه · اما البارى سبحانه فهو علة ذاته بل علة العلل ، وسبب وجود الاشـياء جميعا ·

وفيما يخص الممكن ، فكما لاحظنا انه ينقسم الى ممكن بذاته واجب بغيره ، وممكن بذاته · والقسم الأول هو كل موجودات هـذا العـالم ، اما القسم الثانى فهو تلك الأشياء فى حالة وجودها بالقـوة · والممكن بذاته شىء يحتمل الوجود والعدم ، ولابـد من مرجح لوجوده وعدمه ، ولكنه اذا وجـــد اصبح وجوده ضروريا · مثلا ليس من طبيعة الحرارة ان تكون موجودة ولكنها توجد ضرورة اذا وجدت النار ، وكذلك ليس من طبيعة النور أن يكون موجودا ولكنه يصبح ضروريا اذا وجدت الشمس · والعالم قبل ان يوجد داخل فى مقولة الممكن ، وابداع الله له اصبح واجبا بغيـره ·

(ب) الصفات الالهية :

يقوم تصور الفارابى للالوهية على اصلين رئيسيين يمثلان خلاصة فلسفته فى هذا المضمار ، وهما : التوحيد والتنزيه · وهو فى الأصلين يتفق مـع المعتزلة من علماء الكلام الذين وحدوا بين الذات والصفات ، ونفوا عن الله صفات الايجاب كالعلم والحياة والقدرة والارادة ، واثبتوا له صفات السلب ، ولكنه اختلف معهم فى أنه اقر ببعض الصفات الايجابية لله تعالى دون أن يخل بمبدأ التوحيد كما سنرى ·

وابتداء يعتبر الفارابى أن الله سبحانه هو سبب وجود الكون ، وانه كامل لا يشوبه نقص ولا يسرى عليه العدم ، فيقول : « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برىء من جميع انحاء النقص ··· ووجوده افضل الوجود ، واقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود افضل ولا اقدم من وجـوده · وهـو من فضيلة الوجود فى اعلى انحائه ، ومن كمال الوجود فى ارفع المراتب · ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم اصلا » (٦) ·

---

(٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ·

والله سبحانه ازلي ابـــدي ، دائم الوجود بجوهره وذاته من غير ان يكون به حاجة في أن يكون ازليا الى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هـو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده » (٧) ٠

والله ايضا ليس بمادي ولا صورة له ٠ فهو « ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ولا في موضوع اصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ٠ ولا ايضا له صورة ، لأن الصورة لا يمكن ان تكون الا في مادة » (٨) ٠

ولا شريك له ، ولا يشبهه شيء ، « فهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن ان يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه » (٩) ٠

وللفارابي رأي هام في مسـالة (تعريف) الله ، فهو يـرى استحالة وضع تعريف معين للبارئ ، لأن « الله غير منقسم بالقول الى اشياء بهـا تجوهره ٠ وذلك لأنه لا يمكن ان يكون القول الذي يشرح معنـاه يـدل (كل جزء من اجزائه على جزء مما يتجوهر به) » (١٠) ٠

وترتبط هذه القضية بقضية هامة أخـرى في فلسفة الوجود عند الفارابي ، وهي تمييزه الشديد بين الوجود والماهية : « فالوجود لا يفيد لنا ماهيـة الشيء ، وهـو ليس عنصرا من العناصر المكونة للماهية ، لأنه من لوازم الماهية لا من مقوماتها » (١١) ٠ فنحن يمكننا مثلا تصـور ماهية المثلث دون ان يكون موجودا بالضرورة ٠ والله تعالى هو الوحيد الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته ، ولذا يصعب وضـع تعـريف او (حد) له ، لأن الحد هو معرفة ماهية الشيء ، ولكن يكفي تصـور ماهية الله كي يكون موجودا ٠

يقول الفارابي : ان الله « لا ماهية له ، مثل الجسم ، اذا قلت : (إنه) موجود ، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء ، سوى انه واجب الوجود وهذا وجوده ٠ ويلزم من هـذا ان لا جنس له ، ولا فصـل ، ولا حد » (١٢) ٠

---

(٧) نفس المصدر ، ص ٢٣ ، وانظر ايضا الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ ٠
(٨) نفس المصدر ، ص ٢٤ ٠
(٩) نفس المصدر ، ص ٢٥ ٠ وانظر الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٥ ٠
(١٠) المصدر السابق ، ص ٢٩ ، وانظر الهامش ٠
(١١) د٠ حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، ص ٥ بغداد ، منشورات وزارة الاعلام ، ١٩٧٥ ٠
(١٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ ٠

والحقيقة أن قضية الفصل بين الوجود والماهية من أخطر القضايا التي أثارها الفارابي ، وأثرت تأثيرا كبيرا في الفلسفة الاسلامية ، بعد أن تبناها ابن سينا ، والفلسفة المسيحية الوسطة ، وكذلك في الفلسفة الحديثة ومؤسسها ديكارت كما سنرى .

وبالنسبة للصفات الالهية والعلاقة بين الذات والصفات ، فان رأى الفارابي فيها يتفق ، كما أشرنا ، مع آراء المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات هي عين الذات وليست معاني أو أشياء قائمة في الذات ، وإلا أدى بنا ذلك الى القول بالتعدد في الذات الالهية وانهيار مفهوم التوحيد من أساسه .

فهو يرى أنه « اذا اعتبر الحق ذاتا وصفات كان كل في وحدة » (١٣) . ويؤكد أنه لا توجد كثرة في الذات بل بعد الذات . وعلى هذا الأساس التوحيدي التنزيهي الاسلامي القام يقيم الفارابي مذهبه في الصفات .

فالله عقل وعاقل ومعقول . فهو عقل لأنه ليس بمادي ، والمانع للصورة أن تكون عقلا هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، ولذا كلما كان مفارقا للمادة أصبح عقلا بالفعل ، وهو معقول أو ذات معقولة لانه لا يحتاج الى واسطة يدرك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير في ذاته ، فهو اذن فكر يفكر في ذاته .

يقول الفارابي : « فان الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولا الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا بالفعل ، وبأن ذاته تعقله فيصير معقولا بالفعل » (١٤) .

على اننا يجب الا نستخلص من ذلك أن هناك انقساما في الذات الالهية ، بل العقل والعاقل والمعقول في الأول معنى واحد ، وذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم » (١٥) .

ولما كان الأول يعقل ذاته فهو علم وهو عالم ، ولكن « ليس يحتاج في أن يعلم الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته » (١٦) . فليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره ، فانه يعلم ، وانه معلوم ، وانه علم . ذات واحدة وجوهر واحد .

---

(١٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ٢١ .
(١٤) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٠ .
(١٥) نفس المصدر ، ص ٣١ .
(١٦) نفس المصدر ، ص ٣١ .

والحقيقة ان صفة العلم وراى الفارابى فيها اثار حوله جدلا كبيرا ، وخاصة حينما تعرض الغزالى لهذا الموضوع فى كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى اتهم فيه الفلاسفة ، وخاصة الفارابى وابن سينا ، بانهم يقولون بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات (١٧) ٠

ولكننا لو دققنا النظر فى موقف الفارابى ، وهو ما يهمنا هنا ، لوجدناه على النقيض من ذلك تماما ٠ فهو يرى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ، ونصوصه فى هذا الصدد واضحة ولا تحتمل التاويل ٠ وهو ينطلق فى ذلك من مصدر اسلامى هو القران الكريم ، وليس من اى مصدر آخر ٠ وكل ما فى الأمر ان أبا نصر كان يتحرز وهو يبحث هذه القضية الهامة من عدة امور ، منها ما يخص مشكلة الصفات : هل هى معان قائمة فى الذات أم انها عين الذات ؟ وكذلك مشكلة اخرى ترتبط بها وهى مشكلة الوحدة والكثرة التى سبق واشرنا اليها ٠ فاذا كان الله يعلم ذاته بعلم هو ذاته كما يقول الفارابى ، فكيف يعلم الأشياء والمخلوقات والحوادث وهى متكثرة ومتغيرة ؟ واذا علمها فهل يؤدى ذلك العلم الى نوع من التغير والتكثر فى الذات أم تبقى الذات واحدة ؟

هذه الأسئلة والاحترازات هى التى دفعت الفارابى كى يخرج بمفهوم خالص للتوحيد ليس فيه اية شبهة من شبهات التثنية والتعدد ومن ثم الشرك ٠ وهو بذلك يبلور اصلا اساسيا من اصول الدين هو التوحيد المطلق للبارى جل شانه ، وبالتالى يؤسس ميتافيزيقاه على دعائم ثابتة ، ويخالف ارسطو مخالفة واضحة ، لأن هذا يقول بعلم البارى للكليات فحسب ٠

ولنستعرض الآن اقوال الفارابى نفسه لأنها تغنى عن كل شرح ٠ يقول : « البارى ، جل جلاله ، مدبر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العالم ، على (السبيل) الذى بيناه فى العناية ، من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات» (١٨) ٠

ويقول ايضا : « علمه الاول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته ٠ ــ وما تسقط من ورقة الا يعلمها ــ من هناك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة » (١٩) ٠

---

(١٧) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٣ ، نشرة موريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ ٠

(١٨) الفارابى : الجمع بين رايى الحكيمين ، ص ١٠٣ ٠ وانظر (عيون المسائل)، ص ٦٤ ــ ٦٥ ٠

(١٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٥ ٠

وواضح من هـذه النصـوص القاطعة أن الفارابى يؤمن بشمولية علم البارى للكليات والجزئيات ، وهو فى ذلك يستفيد من التصور القرآنى الذى تجسده الآيتان :

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (٢٠) ·

﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾ (٢١) ·

وتلك حجة بالغة على أصـالة الفارابى وانطـلاقه فى فلسفته من العقيدة الاسلامية قبل كل شىء ·

ولكن فيلسـوفنا حريص ، كمـا قلنا ، على تفادى شـبهات التغير والانقسام التى يمكن أن تعكسها قضية العلم بالجزئيات · لذا فهو يؤكد أن علم البارى لا ينقسم ، أما الكثرة التى نراها فهى ليست فى ذاته بل بعد ذاته · والعلم الالهى ليس كالعـلم الانسـانى ، فالأول ثابت أسـبابه عقلية ، أما الثانى فمتغير لأنه مستفاد من الحس ·

يقول أبو نصر : « وهو عالم لا يتغير علمه لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقليـة والترتيب الوجودى لا بالحـسـواس · والعلم العقلى لا يتغير ، والمستفاد من الحس يتغير » (٢٢) ·

وفى كل ذلك نلاحظ أن الفارابى مخلص أشد الاخلاص لمبدأ التوحيد والتنزيه ، ولذا لا نجد أى مبرر لتلك الحملات القاسية التى شنها عليـه الخصوم ، الذين كان الأجدر بهم أن يبرئوا أنفسهم من الوقوع فى مهاوى التشبيه والتعدد فى ذات البارى ، جل شـأنه ، بدلا من كيل التهم الى فلاسفة الاسلام من أمثال أبى نصر والشيخ الرئيس ، وقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم فى الالهيات اثبات وجـود الله كحقيقة مطلقة على أسس عقلية راسخة ، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل ·

أما اذا أخذ عليه البعض الاغـراق فى التنزيه ، « فلا نفهم حقيقة بكيف يؤخذ على الفارابى ذلك ، وكيف يمكن أن يوصف بالاغراق فى أمر أتى به الاسـلام ؟ وما دام الفارابى يثبت الله حقيقة موجودة ، فان كل ما يقوله بعد ذلك فى التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه » (٢٣) ·

---

(٢٠) (سبأ : ٣) ·

(٢١) (الأنعام : ٥٩) ·

(٢٢) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٦ ·

(٢٣) د· عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ص ٣٢٧ . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ، ١٩٦٤ ·

واخيرا نشير الى ما سبق وذكرناه من اتفاق الفارابى مع المعتزلة فى موضوع الصفات فنقول : ان اتفاق الفارابى مع المعتزلة فى موضوع الصفات ليس كاملا . لان هؤلاء ينفون عن الله الصفات الايجابية ويردونها جميعا الى السلب. فشيخ المعتزلة (ابو الهذيل العلاف) (١٣٥ ــ ٢٣٥ هـ) يقول : « اذا قلت ان الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا . ودللت على معلوم كان أو يكون . واذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزا واثبت له قدرة هى الله سبحانه ودللت على مقدور . واذا قلت الله حيا . اثبت له حياة وهى الله ونفيت عنه موتا » (٢٤) .

والى مثل ذلك ذهب (النظام) (ت ٢٣١ هـ) فى نفيه للصفات الايجابية وردها الى صفات السلب حين قال : « معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى حى اثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وكذلك فى سائر صفات الذات على الترتيب » (٢٥) .

أما الفارابى فهو لا يقف فى موضوع الصفات عند حدود الصفات السلبية فقط . بل يصفه ايضا بصفات ثبوتية او ايجابية ، حيث يقول : « الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ، ثم فى افضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود ، من غير أن يدل شىء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة ان تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى افضلها . بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره » (٢٦) .

اى انه ــ كما يشير الدكتور الاهوانى ــ يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلع عليها الاطلاق والتعالى ، وانها تخصه وحده فى ذاته ، مثل انه موجود واحد ، حى ، كامل ، عدل ، جواد (٢٧) .

(جـ) الادراك الانسانى لحقيقة الالوهية :

هل يمكن للجزئى ان يدرك الكلى ؟ وهل يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى ؟ وهل يستطيع العقل الانسانى ، رغم ما يشوبه من نقص ، أن يدرك الله ادراكا تاما ؟

---

(٢٤) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ٢٤٧ ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ ،

(٢٥) الأشعرى : المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

(٢٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٢ .

(٢٧) د. أحمد فؤاد الأهوانى : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢٤ ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

تلك قضية اختلف فيها الفلاسفة قديما وحديثا · ولعلها كانت احدى الاشكالات التي اثارها (كنت) في نقده للميتافيزيقا ، وللأدلة المعروفة على وجود الله · لأننا ، في رايه ، لا نستطيع أن نتجاوز عالم الظواهر (Phenimenon) ، ومعرفتنا لا تتعدى حدود العالم المحسوس ، وبالنسبة لله تظل معرفتنا به غير واضحة وغير كاملة · مثلا ، قد أنسب (الذهن) لي هذا التصور الالهي ، انما ليس عندي غير تصور الذهن الذي يشابه ذهني أي الذي تعطى له المعيانات بواسطة الحواس ، وتكون كل مهمته هي اخضاعها لقوانين وحدة الشعور ، وكذلك الحال بالنسبة الى تصوري لارادة هذا الكائن او حريته » (٢٨) ·

أما عند الفارابي فالله من جهتـــه غير عسير الادراك ، لأنه كامل بل في غاية الكمال ، ولكن من جهتنا نحن يصعب ذلك بسبب ما نعانيه من نقص وضعف وبسبب ملابستنا للمادة · يقول : « فينبغي أن نعلم انه من جهته غير معتاص الادراك ، اذ كان في نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن وملابستها المادة والعـدم يعتاص ادراكه ، ويعسر علينـا تصوره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده · فان افراط كماله يبهرنا ، فلا نقوى على تصوره على التمام » (٢٩) ·

فما دام الله سبحانه تام الوجود وجب أن تكـون معـرفتنا به اتم ، ولكن كمـاله المطلق يجعـل عقولنا المحـدودة عاجزة عن ادراكه ادراكا واضـحا · فهو غير متناه وعقولنا متناهية ، ونحن غائصـون في بحر المادة ، والمادة تصدنا عن ادراك النور الساطع الذي يبهر أعيننا (٣٠) ·

وباختصار فان « معرفتنا تتناسب ودرجة كمال الشيء الذي نعقله · ولكن لما كان الأول كمـــالا مطلقا ، وكانت عقولنا متصلة بالمـــادة ، فلا نستطيع أن نعقله على حقيقته ، ولا يكون ذلك الا اذا تجردت عقولنا تماما عن المادة » (٣١) ·

انن ما هو الطريق الى معرفة الله معرفة حقه ، وادراكه ادراكا تاما او هو اقرب الى التمام ؟ يرى الفارابي أن هذا الطريق يتلخص في البعد عن المادة والارتفاع فوق المحسوس ، « اذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له اتم وأيقن وأصدق · وذلك انا كلما كنا اقرب الى مفارقة

---

(٢٨) د· نايل اسماعيل : الفلسفة الالمانية ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٠ ، القاهرة ، ١٩٨١ ·
(٢٩) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٣ ـ ٣٤ ·
(٣٠) د· جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٤٩ ·
(٣١) د· البير نادر : مقدمة لكتاب (المدينة الفاضلة) ، ص ١٤

المادة كان تصورنا له أتم ، وانما نصير القرب اليه بأن نصير عقلا بالفعل . واذا فارقنـــا المادة على التمام يصير المعقول منه في اذهاننا اكمـــل ما يكون » (٣٢) .

ولا شك ان في هذا الطريق اتجاها صوفيا واضحا يهدف الى تصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات ، حيث يصبح الانسان عقلا بالفعل ، كي يستطيع ادراك الله ادراكا تاما . واذا بدا ان هذا امر مستحيل ، لأنه يصعب تجريد النفس بشكل كامل عن كل ماهو مادي ومحسوس ، فانه يظل مشروعا دائما ، ومحاولة مفتوحة لمعرفة الباري المعرفة الحقة . فالفارابي لم يغلق الطريق كما اغلقه (كنت) ، وانما فتح ابواب الأمل امام الانسان لكي يعرف ربه ويدركه الادراك الصحيح .

فليس صحيحا اذن ما ذهب اليه د . البير نادر من « ان الفارابي انتهى الى اللاأدريـة (٣٣) . أعني الى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الله ولا عن صفاته » (٣٣) ، لأن اللاأدرية بشكل عام تعني انكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة (٣٤) ، بينما الفارابي يؤمن بقيمة العقل الكبرى وبقدرته على المعرفة ، بل ان فلسفته في كلياتها وجزئياتها مؤسسة على دعائم العقل والمنطق . وحتى في هذه الجزئية المتعلقة بمعرفة الله سبحانه لم ينكر امكانية تلك المعرفة ، وانما رأى امكانية ذلك اذا تجرد الانسان عن المادة وارتفع عما هو محسوس ، واقترب قدر الامكان من عالم العقـل والمعقولات ، وهـو أمر ممكن للعـارفين وأصـحاب البصيرة او « الراسخين في العلم » بالتعبير القرآني . بينما نجد اللاأدريين لايستثنون أحدا من عدم معرفة الحقائق . ولنا عودة الى هذا الموضوع حينما نعرض نظرية المعرفة .

(د) تجاوز الدليل الأرسطي وأدلة المتكلمين في اثبات وجود الله :

لا شك ان دليل الفارابي في اثبات وجود الله انطلاقا من تصوره لمفهومي الوجوب والامكان ، كان انجـــازا هاما تجاوز فيه دليل المعلم الأول ، وادلة المتكلمين .

فالمعروف أن دليل أرسطو في الالوهية يقوم على اثبات المحرك الذي لا يتحرك ، وهـو يعني بأن العقـل يقضي ضرورة أن تنتهي المحركات في حركتها ، آخر الأمر ، الى محرك أول لا يتحرك ، والا تسلسل الأمر الى

---

(٣٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٤ .

(٣٣) انظر تقديم الدكتور البير نادر لكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) ، ص ١٤ .

(٣٤) المعجم الفلسفي ، ص ٥٨ ، اصدار مجمع اللغة العربية .

مالا نهاية له ، فبطلت الحركة اصلا · وهذا المحرك الذى لا يتحرك هو الله (٣٥) ·

ويشرح ارسطو نظريته عن المحرك الذى لا يتحرك فى مواضع كثيرة من كتبه ، منها مثلا قوله فى (الطبيعة) : « ولما كان المتحرك انما يتحرك عن شىء ، فواجب ضرورة ان يكون كل متحرك ايضا فى مكان فانما يتحرك عن غيره ، والمحرك ايضا يتحرك عن شىء آخر ، لأنه هو ايضا متحرك ، والآخر بدوره متحرك عن آخر · الا ان ذلك ليس يمر بلا نهاية ، بل لابد أن يقف عند شىء ما هو سبب الحركة » (٣٦) ·

أما الدليل الشائع عند المتكلمين فيقوم على اساس الاستدلال بالشاهد على الغائب ، أو بالمخلوقات ونقصها على حاجتها الى الخالق الكامل ، وبحدوثها على وجود المحدث ، وباحكامها واتقانها على وجود الخالق الحكيم الذى اتقن صنع كل شىء فى هذا العالم · وهذا مانراه بوضوح عند أئمة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء (٣٧) ·

لم يقتنع الفارابى بدليل المعلم الأول أو بأدلة المتكلمين ، وان لم يرفضها رفضا باتا · لكنه يرى انها قاصرة عن ايصالنا الى معرفة الله المعرفة الحقة فضلا عن اثبات وجوده سبحانه · ذلك لأنها تبدأ من العالم لتنتهى الى اثبات وجود الله ، على حين أن وجود العالم لاحق على وجود الله ، وهى قضية انتبه اليها ديكارت بعد ذلك وكانت محورا للميتافيزيقا عنده ·

اضف الى ذلك أن ادلة المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين تستدل بالمعلول على العلة ، على حين « أن اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، لأنه اوثق واشرف ، ولأن عكس ذلك ـ اى الاستدلال

---

(٣٥) د· ماجد فخرى : ارسطو طاليس (المعلم الأول) ، ص ٩٥ ، بيروت ، ١٩٥٨ ·

(٣٦) ارسطو طاليس : الطبيعة (جـ ٢ ، ٧٣٥ أ ، ١٦) · ايضا (جـ ٢ ، ٨٤٦ ا ، ١٣) وما بعدها · وانظر ايضا ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤ ، تحقيق : د· عثمان امين ، القاهرة ، ١٩٥٨ ·

(٣٧) فيما يخص الأشاعرة ، راجع ابو الحسن الاشعرى : اللمع ، ص ١٠ ، نشرة مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٢ ، والباقلانى : التمهيد ، ص ٤٤ ـ ٤٥ ، تحقيق : د· ابو ريده و الخضيرى ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ايضا راجع الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٨ · ايضا (نهاية الاقدام فى علم الكلام) ، ص ٦٧ وما بعدها ، نشرة : الفرد جيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ ·

وبخصوص المعتزلة انظر ما ذكره القاضى عبد الجبار : « فاذا اردت ان تستدل بالأعراض على الله تعالى ، فمن حقك أن تثبتها أولا ، ثم تعلم حدوثها ، ثم تعلم انها تحتاج الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى » (شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٢ ، تحقيق : د· عبد الكريم عثمان ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٥) ·

بالمعلول على العلة ـ ربما لا يعطى اليقين ، خاصة اذا كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها » (٣٨) ٠

ثم ان الباحث اذا سلك هذا الطريق الصاعد فى معرفة الله قد « يختلط عليه الأمر ، لأنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلولات ، ولأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عقلنا الى الاخفاق فى هذا الصدد ، لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فاننا لن نصل الى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل » (٣٩) ٠

اعرض الفارابى عن هذا الطريق او المنهج الصاعد الذى يبدا من العالم او من المعلومات لينتهى الى العلة الأولى ، واتبع منهج جدل هابط يقوم على تامل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود الله ، ومن ثم النزول منها لاثبات وجود العالم ، مع الاشارة الى فطرية معانى الوجود والوجوب والامكان ٠ فعارض بنظريته هذه الفلسفة المشائية معارضة واضحة ٠

يعرض الفارابى منهجى الجدل الصاعد والهابط فى النص الهام الذى أورده فى (فصوص الحكم) ، فيقول : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى أنه لابد من وجود بالذات ٠ فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل » (٤٠) ٠ ثم يستشهد مباشرة بالآية القرآنية الكريمة :

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (٤١) ٠

ويعلق احد شارحى (فصوص الحكم) على هذا النص قائلا : « للقوم فى اثبات وجود البارى مسلكان : أحدهما ، وهو الاستدلال بالآثار

---

(٣٨) نصير الدين الطوسى : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٣ ، تحقيق : د٠ سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٨ ٠

(٣٩) د٠ على سامى النشار ـ د٠ محمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ ٠

(٤٠) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٦ ، حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ ٠ وقد أسماه الناشر (كتاب الفصوص) ، ولكن الصحيح ما ذكرنا ، وهكذا شاع فى قائمة مؤلفاته التى أجمع عليها المؤرخون ولقبه سماه (بالفصوص) اختصارا ، وقد قابلت الطبعة الهندية على عدة طبعات اخرى منها : طبعة ديتريشى ، ليدن ، ١٨٩٢ ، وطبعتان صدرتا فى القاهرة ، ١٩٠٧ ٠ بالاضافة للشرح المخطوط الذى اعتمدنا عليه ٠

(٤١) (فصلت : ٥٣) ٠

على مؤثرها وموجدها ، وهذا هو طريق المتكلمين والحكماء الطبيعيين ، وثانيهما ، وهو اعتبار الموجود من حيث هو ، والنظر في احواله ، وهذا هو طريق الحكماء المتالهين » (٤٢) ٠

فهناك اذن طريقان للوصول الى معرفة الله واثبات وجوده : الأول يصعد من العالم (عالم الخلق) ، حيث يرى فيه (امارات الصنعة) للاستدلال بضرورة وجود الصانع ٠ وهذا هو الدليل الطبيعي او دليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين ، ويمكن أن يشمل ايضا جميع الادلة التي تبدأ من المعلول للوصول الى العلة الأولى ، أو من الحركة للوصول الى المحرك ، وهو الدليل الأرسطي الذي اشرنا اليه ، وكذلك ادلة المتكلمين في الاستدلال بالشاهد على الغائب ٠ أما الطريق الثاني فيبدأ من تحليل فكرة الوجود نفسها (عالم الوجود المحض) ، حيث نستنتج انه لابد من وجود واجب بذاته هو الله سبحانه ، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم الممكن وهكذا ٠ فننتقل من وجود الله الى وجود العالم وليس العكس ، لأن وجود العالم ، كما سبق ذكره ، لاحق على وجود الله ٠ وقد اتبع الفارابي الطريق الثاني ٠

ويستشهد الفارابي بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا في الآفاق ٠٠٠٠ » ، ويرى انها تلخص الطريقين وتكشف عنهما ٠ الطريق الذي يبدأ من العالم (الآفاق) صعودا الى الله ، والطريق الذي يبدأ من الحق ذاته للاستدلال به على وجود العالم ٠ وهذا هو طريق الحكماء الالهيين الذي سار عليه ابو نصر ٠

ولعل هذا الموقف يكشف عن الينبوع الحقيقي للمعلم الثاني وهو القرآن الكريم والخلفية الاسلامية ، فضلا عن أن النص الذي اوردناه هو من كتاب (فصوص الحكم) ٠ وهذا الكتاب يخلو من اي تاثير مشائي أو خلافه ، بل هو ابداع وابتكار لعقل الفارابي وجهوده الفلسفية الخالصة ٠

وقد نحا الفارابي في هذا الكتاب منحى صوفيا اشراقيا يوازي النزعة المنطقية العقلانية التي اشتهر بها ٠ وكان لمنهج الفارابي هذا تاثير كبير على من تلاه من الفلاسفة القدماء ، وربما المحدثين ايضا كما سيتضح ٠

فهذا ابن سينا يستخدم نفس منهج الفارابي في الجدل الهابط ،

---

(٤٢) الأمير اسماعيل الحسيني الفارابي (ت ٨٩٦ هـ) : شرح فصوص الحكم ، الورقة ٣٦ ، مخطوط ، المكتبة الظاهرية ، دمشق ، وانظر كوركيس عواد وميخائيل عواد ، رائد الفلسفة عن الفارابي ، ص ٢٥١ ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

ويسمى برهانه على وجود الله في (الاشارات) بـ « حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » . يقول : « تأمل كيف لم يحتج ببانا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته من الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله . وان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أي اذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما يعده في الوجود » (٤٣) .

وهو يستشهد أيضا ، كالفارابي ، بالآية الكريمة : « سنريهم آياتنا في الآفاق ... » ، ويرى أن شطرها الأول يمثل نهجا معينا للذين يستدلون على وجود الحق (بالآفاق والأنفس) ، وهو نهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين ، وأما شطرها الثاني فيمثل نهج الحكماء الالهيين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء ، وينطلقون من الله الى العالم ، وهو النهج الذي اتبعه الشيخ الرئيس قائلا : « وهذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » (٤٤) .

ويعلق نصير الدين الطوسي على ذلك قائلا : « ولما كانت طريقة قومه ـ يقصد الحكماء ـ أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ، فان الصديق هو ملازم الصدق » (٤٥) .

(هـ) أهمية نظرية الواجب والممكن في الفلسفة الوسيطة والحديثة :

كان لنظرية الفارابي في تقسيم الموجودات الى واجب وممكن اثر هام في الفلسفة الوسيطة والحديثة ، قد لا يقل أهمية وخطورة عن اثره في الفلسفة الاسلامية . وهو اثر يبدو واضحا ومباشرا عند فلاسفة العصر الوسيط ، وغير مباشر عند الفلاسفة المحدثين ، ولكنه يتضح ويتجلى بالتحليل والمقارنة .

١ ـ الفلسفة الوسيطة :

في اطار هذه الفلسفة نشير ، على سبيل المثال لا الحصر ، الى القديس توما الاكويني الذي جعل برهان (الواجب والممكن) أحد براهينه الخمسة التي أوردها للاستدلال على وجود الله بعد برهان الحركة وبرهان

---

(٤٣) ابن سينا : (الاشارات والتنبيهات) بشرح الطوسي ، النمط الرابع ، ص ٤٨٢ .
(٤٤) نفس المصدر ، ص ٤٨٣ .
(٤٥) نصير الدين الطوسي : شرح الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ص ٤٨٣ .

العلة · صحيح انه فضل برهان الحركة انطلاقا من ارسطيته كما فعل ابن رشد من قبل ، ولكن يكفي ان يكون مؤمنا ببرهان الواجب والممكن لنعرف مدى التأثير ·

يقول القديس توما : ان وجود الله يمكن اثباته « من جهـة الممكن والواجب . وذلك اننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه · اذ منها ما يرى معروضا للكون والفساد وهذا ممكن وجوده وعدمه . وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائما لأن ما يمكن أن لا يوجـد فهو معدوم في حين ما · فاذن لو كان عدم الوجود ممكنا في جميع الأشياء للزم انه لم يكن حينا ما شيء ، ولو صح ذلك لم يكن الآن شيء لأن ماليس موجودا لايبتدىء ان يوجد ألا بشيء موجود · فاذن لو لم يكن شيء موجودا لاستحال ان يبتدىء شيء ان يوجد ، فلم يكن الآن شيء ، وهذا بين البطلان · فاذن ليست جميع الموجودات ممكنة بل لابد ان يكون في الأشياء شيء واجب ، والواجب اما واجب لذاته او لغيره ، والتسلسل في الواجبـــات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثرة على ما مر قريبا · فاذن لابد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجبا بعلة اخرى ، بل غيره واجب به ، وهذا ما يسميه الجميع الله » (٤٦) ·

والحقيقة ان هذا هو برهان الفارابي وابن سينا بعينه ، ولم يزد فيه الاكويني حرفا واحدا ولم ينقص · ولكنه أورده هكذا دون اية اشارة الى أصحابه الحقيقيين ·

٢ ـ الفلسفة الحديثة :

أما في الفلسفة الحديثة فيمكن ان نقارن هنا بين منهج الفارابي في الانتقال من الله الى العالم بعد اثبات وجود الله أولا ، ومنهج (ديكارت) في هذا الشأن ·

فالفارابي ، كما لاحظنا ، اشار الى وجـود منهجين لمعـرفة الله : احدهما يبدأ من العالم فيدرس ما فيه من نظام محكم ليستدل على وجود خالق حكيم ، أو ما فيه من متحركات للوصول الى محرك أول ، أو ما فيه من أجسام واعراض حادثة لاثبات وجود قديم أول غير حادث ··· الخ · وهذا هو دليل الفلاسفة الطبيعيين ، وأرسطو واتباعه من المشائين ، وكذلك علماء الكلام المسلمين · وهؤلاء يبدءون من العالم صعودا الى الله ·

---

(٤٦) توما الاكويني · الخلاصة اللاهوتية ، جـ ١ ، ف ١ ، ص ٣٣ ، بيروت ، ١٨٨٧ ·

أما المنهج الثاني فيبدأ من تحليل فكرة الوجود ذاتها كما تتراءى في الذهن لاستخلاص حقيقة أن الموجودات تنقسم الى قسمين : الأول موجود واجب ، وهو ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، واذا فرض غير موجود لزم منه محال ، وليس لوجوده علة . وهو واجب الوجود بذاته او الله . أما الثاني فموجود ممكن . وهو ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، واذا فرض غير موجود لم يلزم من ذلك محال ، وهو العالم على الاطلاق . ولابد لوجود الممكن من علة ، لأن العلل لا يمكن أن تتسلل في الوجود الى مالا نهاية ، بل لابد من وجود علة أولى لها ، والا استحال وجود العالم .

وقد لخص الفارابي هذين المنهجين في النص الذي ذكرناه قبل قليل وهو قوله : « لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض فتعلم انه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف يبتني عليه الوجود بالذات » .

ولقد أعرض فيلسوفنا عن المنهج الأول واتبع الثاني ، أي المنهج الذي يبدأ باثبات وجود الله كحقيقة مطلقة ، لينزل منه الى اثبات وجود العالم ، لأن وجوده لاحق على الوجود الالهي . وهذا هو ما فعله أبو الفلسفة الحديثة ديكارت بعد عدة قرون .

فالمعروف أن فلسفة ديكارت تتلخص في ثلاث مراحل (٤٧) :

١ ـ مرحلة اكتشاف الذات باتباع منهج الشك وصولا الى اليقين .

٢ ـ الانتقال من معرفة الذات الى معرفة الله .

٣ ـ النزول من معرفة الله الى معرفة العالم .

ولكي نقوم بمقارنة بين منهجي الفارابي وديكارت لابد أن نقوم بعرض موجز لهذه المراحل الثلاث في الفلسفة الديكارتية .

ففيما يخص المرحلة الأولى اصطنع ديكارت نوعا من الشك غايته الوصول الى اليقين ، ولذا سمي بالشك المنهجي . فلقد شك في الحواس والعقل وحتى ببراهين الرياضة ، باستثناء شيء واحد رأى اننا لا نستطيع الشك فيه ، وهو اننا نفكر ونحن نشك ، واننا لا يمكن أن نكون غير موجودين ونحن نفكر . ومن هنا جاء الكوجيتو المعروف : انا افكر اذن انا موجود .

---

(٤٧) انظر تقديم د. عثمان امين للتأمل الخامس من (التأملات) ، ص ٢٠١ . أيضا تقديم د. جميل صليبا لـ (مقالة الطريقة) ، ص ٣٦ .

يقول ديكارت : « لكننا لا نستطيع أن نفترض اننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما نفكر فيه لا يكون موجودا حقا حينما نفكر » (٤٨) ٠

وبعد أن اثبت وجود الذات المفكرة لم يشأ أن يبقى في عزلة تامة داخل دائرة الذات ، لأنه ليس وحده في هذا العالم كما قال (٤٩) ٠ وكان الله بالنسبة له هو المخرج من هذه العزلة ٠ وهذه هي المرحلة الثانية من فلسفة ديكارت ٠

وفكرة الله أو الموجود الكامل عند ديكارت فكرة فطرية في الذهن ٠ لأن شكه في كثير من الأمور يدل على انه موجود ناقص ، والنقص لا يعرف الا في مقابل الكمال ، اذن فالكمال فكرة فطرية لابد أن يكون الله هو الذي طبعها في نفوسنا ، لأن الكائن الناقص لا يعرف بطبيعته الا النقص (٥٠) ٠

يقول ديكارت في هذا الصدد : « ان ادراك الله سابق على ادراك نفسي : اذ انى لي أن أعرف أنى أشك وأرغب ، أي أن شيئا ينقصني ، وانني لست كاملا تمام الكمال ، اذا لم يكن لدى أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي ، وعرفت بالقياس اليه ما في طبيعتي من عيوب ؟ » (٥١) ٠

وبعد أن اثبت ديكارت فكرة الله أو الموجود الكامل كفكرة يقينية في الذات انتقل الى البرهنة على وجوده ٠ وادلته تنحصر في ثلاثة :

الدليل الأول :

ويمكن أن نسميه دليل العلية ، ونقطة ابتدائه هي فكرة الكمال ٠ فكيف اهتدت الذات الى هذه الفكرة ؟ وما علة وجودها ؟ لا يمكن أن تكون الذات علتها لأنها تشك ، والشك دليل نقص ، فلابد اذن من موجود كامل هو الذي طبع هذه الفكرة في الذات ٠

يقول ديكارت : « ثم انى فكرت بعد ذلك في شكوكي ، فتبين لي منها أن وجودي ليس تام الكمال ، لأننى كنت أعلم بوضوح أن المعرفة اكثر كمالا من الشك ، فلاح لي أن ابحث من اين تأتى لي أن أفكر في شيء أكمل مني ،

---

(٤٨) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، القسم الأول ، مادة (٧) ، ص ٩١ ــ ٩٢ ، ترجمة : د٠ عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

(٤٩) ديكارت : التأملات ، التأمل الخامس ، ص ١٤٨ ، ترجمة : د٠ عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٤ ٠

(٥٠) د٠ نازلي اسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، ص ١٢٠ ــ ١٢١ ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، ١٩٧٩ ٠

(٥١) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ، ص ١٥٣ ٠

فعـــرفت بالبداهة أن ذلك يرجع الى وجـــود طبيعـــة هى فى الحقيقة اكمـل » (٥٢) ٠

الدليل الثانى :

وهو مرتبط بالأول أو مكمل له على وجه أدق ٠ ففى الدليل السابق تساءل ديكارت عن علة وجود فكرة الكامل ، والآن يتساءل عن علة وجوده هو ، وهل يمكن ، وهو المالك لفكرة الكامل ، أن يكون موجودا لو لم يكن هنالك اله ؟

يقول ديكارت : « وانى أتساءل اذن ممن استفدت وجودى ؟ قد اكون استفدته من نفسى ، أو من ابوى أو من علل اخرى اقل من الله كمالا ٠ فليس يمكن أن نتصور شيئا اكمـل منه بل ولا كفئا له ٠ لكنى لو كنت مستقلا عن كل شىء سواه ، وكنت انا نفسى خالق وجودى ، لما كنت اشك فى شىء أو اشتهى شيئا ، ولما كنت بالاجمال مفتقرا الى اى كمال ، لأنى كنت امنح نفسى كل كمال يخطر ببالى » (٥٣) ٠

اى اننى لو كنت علة وجودى لخلقت نفسى كاملة بدون نقص ! فالذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال لهذا الوجود ٠ فوجودى اذن تابع لعلة تتضمن كل ما يتصور من الكمـــال ، وهـــذه العلة هى الله (٥٤) ٠

الدليل الثالث :

وهو الدليل الانطولوجى أو الوجودى ، وقد سمى كذلك لأنه يحاول أن يستخرج وجود الله من معنى الاله نفسه ، كما نستخرج خواص المثلث من تعـريفه ٠ ويرتبط هذا الدليل ايضـــا برأى ديكارت فى التمييز بين الوجود والماهية ٠

ففى اى موجود يمكن أن نتصـور فصـلا بين وجـوده وماهيته ، كتصورنا لماهية المثلث لا يقتضى بالضرورة وجوده ، أما فى الله فالماهية

---

(٥٢) ديكارت : مقالة الطريقة ، القسم الرابع ، ص ١٣٨ ، ترجمة : د٠ جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

(٥٣) ديكارت : التاملات ، التامل الثالث ، ص ١٥٧ ، ايضا مبادىء الفلسفة ، ص ١١٠ ٠

(٥٤) د٠ نازلى اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٢ ، وانظر تقديم د٠ جميل صليبا لمقالة الطريقة ، ص ٤٥ ٠

والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : اذ أن نفس تصورنا لله ، من حيث انه تصور لموجود كامل ، متضمن لوجوده (٥٥) ٠

فالدليل الانطولوجي يعني اذن ان ضرورة وجود الله متضمنة في تصورنا له ٠ « فمن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمنا في الفكرة التي لديه عن المثلث ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ، كذلك متى تصور الوجود الضروري الأبدي متضمنا في فكرته عن الموجود الكامل اطلاقا ، لزم أن يستنتج أن هـــذا الموجود الكامل باطـــلاق موجود حقا » (٥٦) ٠

ويمكن أن يوضع الدليل الانطولوجي في صورة قياس على النحو التالي (٥٧) :

الكائن الكامل هو الذي يملك كل صفات الكمال ٠

الوجود احدى هذه الصفات ٠

اذن الكائن الكامل يجب أن يكون موجودا ، ومن التناقض الا يكون موجودا ٠

وتبقى المرحلة الأخيرة من رحلة اليقين الديكارتي ، وهي التي حاول فيها اثبات وجود العالم الخارجي ، لأن هـــذا العالم موجود ولا يمكننا انكاره ٠ والله صادق لا يمكن أن يضللنا أو يخدعنا ٠ ولذا فهو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي بما فيه من « أجسام ، أو عقول ، أو طبائع أخرى غير تامة الكمال » (٥٨) ٠

والمعرفة اليقينية بالعالم لا تتحقق عن طريق الحواس بل عن طريق فكرة واضحة ومتميزة هي الامتداد ، والامتداد هنا هو الامتداد الهندسي الذي ندركه بالعقل ٠ ويضرب لنا ديكارت مثاله المشهور عن قطعة الشمع التي يمكن ان تتغير الكيفيات الحسية لها ، ولكن العقل يكشف وراء هذه التغيرات الحسية الطبيعة البسيطة الثابتة في قطعة الشمع ، وهي الجوهر المادي أو الامتداد ٠ « اذن فلا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوري أن

---

(٥٥) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، مادة (١٦) ، ص ١٠٤ ، وانظر تعليق د٠ عثمان امين ، هامش ص ١٠٤ ٠

(٥٦) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ص ١٠١ ــ ١٠٢ ، أيضا مقالة الطريقة ، ص ١٤٤ ٠

(٥٧) د٠ نازلي اسماعيل : المصدر السابق ، ص ١٢٣ ٠٠

(٥٨) ديكارت : مقالة الطريقة ، ص ١٤٢ ٠

ادرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وانما الذى يدركها ذهنى وحسده » (٥٩) ٠

وهكذا نلاحظ أن ديكارت ــ كما قال لا برتونيير ــ « لم يشأ أن يعرف وجود الله بطريق العالم ، بل زعم عكس ذلك أن معرفة العالم بطريق الله أولى ، فلم يعتمد على الأرض للصعود الى السماء ، بل أراد أن يهبط من السماء الى الأرض ، ولم يطلب من العالم أن يضمن له وجود الله ، بل طلب من الله أن يضمن له وجود العالم » (٦٠) ٠

هذا هو الشرط الفلسفى عند ديكارت بمراحله الثلاث ٠ عرضناه بايجاز وتركيز ، حتى نتبين أوجه التشابه بينه وبين ابى نصر وهى عديدة نذكر منها :

١ ــ يرى ديكارت أن الكمال الالهى او الوجود الكامل فكرة فطرية فى الذهن الانسانى ٠ والفارابى سبق الى هذا المعنى ، حيث ذهب الى اننا « نعرف الله معرفة اولية من غير اكتساب ، حيث نقسم الوجود الى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا » (٦١) ٠

وديكارت يرى أن فكرة (الكمال) هى من الأفكار الواضحة الموجودة فى الذهن الانسانى بالقوة ، وبالتأمل تخرج من حال القوة الى حال الفعل ، والفارابى يذهب الى « أن معانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى تتصور لا بتوسط تصور آخر قبلها ، بل هى معان واضحة فى الذهن ٠ وان عرفت بقول فانما يكون على سبيل التنبيه اليها ، لا على سبيل أن تعرف بمعان أظهر منه » (٦٢) ٠

٢ ــ التفرقة بين الوجود والماهية التى اشرنا اليها عند ديكارت هى من الأفكار الاسلامية الخالصة التى صادفت نجاحا عند اللاتين ، ربما يزيد ، على نجاحها عند المسلمين ٠ وقد قال بها الفارابى ، وعززها ابن سينا تعزيزا كبيرا بحيث أضحت أساسا من أسس الميتافيزيقا عنده ٠

وملخصها أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشىء الا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته ، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا ، لأن ما عدا الاله

---

(٥٩) ديكارت : التأملات ، ص ١٠٦ ، أيضا د٠ نازلى اسماعيل : نفس المصدر ، ص ١٢٧ ٠

(٦٠) انظر تقديم د٠ جميل صليبا لمقالة الطريقة ، ص ٤٣ نقلا عن (لابرتونيير : دراسات عن ديكارت ، ص ٣٦) ٠

(٦١) الفارابى : التعليقات ، ص ٥ ٠

(٦٢) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٢ ٠

يكون الوجود عرضا من اعراض الذات · ذلك لأن الموجود ان كان علة ذاته ، فهو الحق فى ذاته ، والواجب الوجود بذاته · وان كان معلولا لغيره ، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته ، وليس ثمة الا الله الذى هو واجب الوجود لذاته (٦٣) ·

٣ ــ الدليل الانطولوجى ليس ابداعا لديكارت ، بل قال به القديس انسلم (١١٠٩ م) فى العصر الوسيط ، وسبقهما اليه الفارابى وابن سينا · فعند الفارابى لسنا فى حاجة الى تلك الاستدلالات الطويلة لاثبات وجود الله · بل يكفى أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده فى آن واحد · لأن ماهية البارى عين ذاته أو هى الوجود نفسه (٦٤) ·

٤ ــ منهج ديكارت فى الهبوط من الله الى العالم يماثل منهج الفارابى ، وكذلك ابن سينا ، الذى أشرنا اليه · والذى ينطلق من الله أو من الفكرة الكلية (عالم الحق) لاثبات وجود العالم (عالم الخلق) · هذا المنهج الذى يرى أن مناهج المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين التى تصعد من العالم الى الله قاصرة عن ادراك حقيقة الالوهية لأنها تستشهد بالمعلول على العلة ، وبالمتناهى على اللا متناهى ــ بتعبير ديكارت ــ بينما لا تحتاج معرفة الله الى اكثر من (تأمل عالم الوجود المحض) ، بتعبير الفارابى ، لنعرف انه موجود ·

وبكلمة موجزة وأخيرة ، نحن نقف عند الفارابى « امام برهنة عقلية على وجود الله شبيهة بالبرهنة التى نلتقى بها عند ديكارت الذى ثار على البراهين التقليدية على وجود الله ، لأنها تبدأ من العالم لكى تنتهى الى اثبات وجود الله · وهذا فى رأى ديكارت خطأ لأن وجود العالم لاحق على وجود الله ، ولأننا لا نستطيع أن نكون على يقين من وجود العالم اذا لم نبدأ باثبات وجود الله · ومن أجل ذلك رأى ديكارت أن يبدأ من العقل أو من الفكرة الذهنية التى لديه عن اللامتناهى أو الكامل ، وهو نفس ما فعله الفارابى وابن سينا » (٦٥) ·

ومن هنا « فان البراهين العقلية التى قدمها ديكارت على وجود الله ، وكان يصول ويجول بها على غيره ــ بحق ــ قد اهتدى الى فكرتها وروحها العامة كل من الفارابى وابن سينا » (٦٦) ·

---

(٦٣) د· ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ ·

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٨٠ · وانظر الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٤ ، ايضا د· التشار ــ د· أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ص ٣٧٣ ·

(٦٥) د· يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦١ ، مكتبة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ·

(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٦٢ ·

ثانيا : البعد الكوني :

عرضنا فيما مضى البعد الالهى فى الفلسفة الفارابيـة ، ولـكى تكتمل الصورة نعرض الآن البعد الكونى متمثلا فى نظرية الفيض والعقول العشرة ٠

ومهما اختلفت الآراء حول نظرية الفيض فانها تكاد تجمع على اهميتها فى تشكيل (الكونيات) عند فلاسفة المسلمين ٠ وسوف نتكلم هنا عن مفهوم الفيض ، والموجودات الصـادرة عن البارى ومراتبها ، وموقع الانسان فى هـذه النظرية ، ثم الأهـداف التى كان يرمى اليها الفارابى من نظـرية الفيض ٠

(أ) مفهوم الفيض :

لاحظنا أن فيلسوفنا قد اثبت أن الله هو الوجود الأول والسبب الأول لوجود سائر الموجودات ، وهو برىء من جميع انحاء النقص ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ، ولا حد ٠ وهو غير مادى ، وليس له مادة بوجه من الوجوه ، ومنزه عن كل شبهات التغير والتعدد ، فهو القديم وليس هناك ما هو اقدم منه ، وهو الواحد ووحدته عين ذاته ٠ فكيف تسنى اذن ان يصدر هـذا العالم المتعدد والمتغير والمـادى من الموجود الواحد اللا متغير واللا مادى ؟ تلك هى مشكلة (الوحدة والكثرة) التى ارقت الفكر الفلسفى منذ اقدم عصوره ، وحاول ابو نصر حلها بالاضافة الى مشاكل اخرى غيرها عن طريق نظرية الفيض ٠

فهو يرى أن (الأول) هو الذى توجد عنه جميع المخـلوقات لمجرد (وجوده) لا لغرض يبتغيه من ايجاده الوجود ، ولا لكمال يناله باعطائه الوجود لغيره ٠ « فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد بغيـره ، حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولا ، ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال » (٦٧) ٠

ومتى وجد للأول الوجود الذى له ، « لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بارادة الانسان واختياره ، على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ٠ ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ٠ فعلى هذه الجهة لا يكون

---

(٦٧) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ ٠

وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ... يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالا ما » (٦٨) .

وقد يفهم من ذلك أن الفيض ضروري ، وبالتالي فان ايجاد العالم لا يتم عن ارادة الهية حرة بل عن فيض ضروري ! ولذا فقد استنتج كثير من الباحثين (٦٩) ان الفارابي يخضع الباري تعالى لمبدأ الضرورة والالزام . ولكن الفارابي ينقض هذا الرأي في مكان آخر ، ويثبت أن صدور العالم عن الله « لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والارادة » (٧٠) .

ويبدو أن الفارابي يفهم الارادة فهما خاصا ، لأنها بالمعنى الذي يذهب اليه المتكلمون من الأشاعرة قد يؤدي الى اشكالات كثيرة اثارها معارضوهم من الفلاسفة . من هذه الاشكالات ما يتعلق بكيفية خلق الأشياء الحادثة بارادة قديمة ، وما هو الموجب لأن تكون هذه الارادة القديمة سببا في وجود فعل من الأفعال في وقت دون آخر ؟ ثم اننا اذا سلمنا بوجود هذه الارادة سابقة على الفعل ، فلا بد أن نسلم بوجود عزم أو تصميم سابق على الارادة الأمر الذي يؤدي الى احداث تغير فيها . وكذلك اننا لو قلنا معهم بأن الأفعال الصادرة عن هذه الارادة القديمة قديمة مثلها ، فكيف نتصور أن يكون الفعل قديما والمفعول حادثا ؟! (٧١) .

بل ان الشيخ الرئيس ابن سينا يضع المشكلة في صيغة تساؤلات فيقول : اذا كان العالم حدث بالارادة ، وكان المراد نفس الايجاد ، فلم لم يوجد العالم من قبل ؟ أتراه استصلحه الآن ؟ أو حدث وقته ؟ أو قدر عليه ؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بأن هذا السؤال باطل ، لأنه سؤال حق ، وهو في كل وقت عائد ولازم (٧٢) .

ولا مجال هنا لبحث هذه القضية تفصيلا واستجلاء حجج وأدلة كل فريق ، لأنها تحتاج الى بحث خاص . ولكننا نقول ان الفارابي تحاشيا منه لتلك الاشكالات ، ولما يثيره التصور الكلامي من شبهة حدوث التغير والتجدد في الارادة الالهية ومن ثم طروء التغير على الله سبحانه ،

---

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٣٨ .

(٦٩) انظر على سبيل المثال : د. الأهواني : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٦ . أيضا د. النشار ـ د. أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٨٠ ، أيضا د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٦٨ . ترجمة : د. كمال اليازجي ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(٧٠) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ٤ .

(٧١) د. يحيى هويدي : المصدر السابق ، ص ١٦٤ .

(٧٢) ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، جـ ٢ ، ص ٣٧٨ . تحقيق : د. سليمان دنيا وسعيد زايد ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

فانه اعطى للارادة مفهوما خاصا يقوم على اثبات ان الله تعالى ليس فيه مايضاد صدور العالم عنه ، ولذا فان ارادته لا تتجدد وهي ازلية ·

يقول : « وانه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل في انه لا يجوز ان يتجدد له ارادة لم تكن له في الأزل » (٧٣) ·

وهذا الخوف من شبهة تجدد الارادة الالهية او تغيرها دفع الفارابي الى أن يجعل صفة (العلم) هي الأساس في صدور الموجودات من الله ، وأن علة وجود الأشياء هي علمه بما يجب عنه ، وان لم ينكر صفة الارادة كما لاحظنا ·

يقول ابو نصر : « وانما اظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبانه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فانن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » (٧٤) ·

ويقول في موضع آخر : ان الله « يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه · فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله » (٧٥) ·

والكون الحادث أو الصادر ليس سببا لوجود الله وليس غاية له ، كما انه لا يستفيد منه كمالا ما بل وجوده لأجل ذاته · وهو ليس بحاجة في افاضته الوجود الى شيء أو عرض يكون فيه، او حركة يستفيد بها حالا لم يكن له . ولا آلة خارجة عن ذاته ، مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن الماء بخار ، الى حرارة يتبخر بها الماء · وليس وجوده بعد الفيض باكمل من وجوده قبله ، وليس وجوده قبل الفيض باكمل من وجوده بعده ، وانما ذاته في الحالين واحدة · ولا يمكن أن يكون له عائق في أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج اصلا ، وانما يحصل الفيض بدافع من غزارة الوجود الالهي وخصوبته وجوده وكماله (٧٦) ·

من ذلك يتبين لنا أن الله علة فاعله Efficient cause من حيث ان تعقله هو سبب صدور الموجودات عنه ، وسنرى انه ايضا علة غائية Final cause من حيث ان جميع الموجودات تؤمه وتقتفي اثره

---

(٧٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ·

(٧٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٨ ·

(٧٥) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ·

(٧٦) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ ـ ٣٩ ، ايضا الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٤٨ ، وانظر د· ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ ·

وتتسامى في المصعود اليه ، اما العالم فلا يمكن أن يكون علة فاعلة ولا علة غائية لله ، ولذا فان الفارابى لا يقول بعلاقة بين الأول (الله) والعالم ولكن يقول بعلاقة بين العالم والأول ، اذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول ، والأول غير محتاج الى العالم فى كيانه ووجوده (٧٧) ٠

(ب) صـــدور الموجـــودات :

قلنا أن الموجودات تصدر عن الله (الأول) من علمه بالأشياء ، حيث « يعقل ذاته التى هى المبدأ لنظام الخير فى الوجود الذى ينبغى أن يكون عليه . فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله » (٧٨) ٠

والأول هو الواحد ، « ولا يصدر عن الواحد الا واحد ، وأن صدر عن الواحد اثنان مختلفان فى الحقائق لم يكن حقيقة العلة واحدة محضة ، وهذا يعرفه من له أدنى تأمل » (٧٩) ٠

والموجودات كثيرة ، ولكنها مع كثرتها متفاضلة ٠ وهى تتسلسل فى جدل هابط من الأكمل حتى الأقل كمالا وهكذا ٠ فالله سبحانه « اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه ٠ فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى أن تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا ٠ فتنقطع الموجودات من الوجود » (٨٠) ٠

ولذا فان سلسلة العقول تبدأ بأن « يفيض من الأول وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة ٠ فهو

---

(٧٧) د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٣ ، وانظر تعليق د٠ البير نادر على (المدينة الفاضلة) ، هامش ص ٣٩ ، ص ٤٣ ٠

(٧٨) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ٤ ٠

(٧٩) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٦ ــ ٧ ٠ وقد رفض أبو الوليد ابن رشد مقولة (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) ، واعتبرها معارضة لرأى أرسطو واتباعه ٠ « فهؤلاء يقولون ان الواحد تصدر عنه أشياء كثيرة ، وهذه قضية صادقة ، اذ ليس هناك ما يحول مطلقا دون أن تصدر عنه المخلوقات كلها دفعة واحدة بارادة الله ومن غير أن تكون هناك حاجة الى توسط عقول خالقة الى جانبه سبحانه كما ذهب الفارابى ومن تبعه » ٠ انظر د٠ محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ص ١٣٩ ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ ٠

(٨٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ ــ ٤٥ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٥٢ ٠ والفيض عند ابن سينا ثلاثى لا ثنائى حيث يصدر عن العقل الأول عقل ثان وصورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس وجرمية الفلك الأقصى ٠ (هامش المدينة الفاضلة ، ص ٤٥) ٠

يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته · فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى · والثالث ايضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول · فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع ····· الخ » (٨١) ·

وتستمر هذه العقول ـ أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي ـ بالصدور في تسلسل هندسي منظم ، وذلك بأن تدرك (موجدها) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل آخر ، وبادراكها (ذاتها) فيصدر عنها فلك لكوكب آخر · ويعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، ويصدر ما يقابلها من الكواكب السيارة وهي : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر على التوالي · وبالعقل العاشر تتم سلسلة العقول الكونية ، وبالقمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية التي تخضع في حركتها الدائرية لتدبير العقول الكونية ابد الدهر · ويعلل الفارابي توقف تسلسل العقول عند العقل العاشر بانها لا يمكن ان تستمر في التسلسل الى مالا نهاية (٨٢) ·

والعقل العاشر هو العقل الفعال او (واهب الصور) ، « وهو يعقل الأول على الدوام ويعقل مادون الأول على الدوام · فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول ، وبعقله ما دون الأول على الدوام يجب عنه الصور والنفوس الفلكية » (٨٣) · اى ان العقل الفعال هو المدبر لعالمنا هذا ، وهو عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد ·

فالجدل الهابط ينتهي اذن عند آخر العقول حينما نصل الى العالم الأرضي ، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتى نصل الى أعلى المخلوقات وهو الانسان · والموجودات السماوية موجودة بالفعل دائما ، على حين أن الموجودات الأرضية لابد من انتقالها من القوة الى الفعل ، « لأنها في غاية النقص في الوجود · وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام ، بل انما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل » (٨٤) ·

---

(٨١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ ـ ٤٥ وانظر السياسة المدنية ، ص ٥٢ ·

(٨٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٩ ، وانظر د· ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٨ ·

(٨٣) الفارابي : الفارابي : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ·

(٨٤) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥٤ ·

وهذا النظام الصادر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل الالهي ، كما هـو مظهر لوحدة الذات الالهية · فالعالم في نظر الفارابي مرتب بحسب نظام طبيعي حكيم وعادل معا (٨٥) ·

(ج) جدلية الموجودات وموقع الانسان :

في عالم ما فوق فلك القمر يكون الجدل نازلا من افضل الموجودات ، « ثم الانقص فالانقص الى ان ينتهي الى انقصها · وافضلها واكملها الاول · فاما الأشياء الكائنة عن الأول ، فافضلها بالجملة هي التي ليست بأجسام ولا هي من اجسام ، ومن بعدها السماوية · وافضل المفارقة من هذه هو الثاني ثم سائرها على الترتيب الى أن ينتهي الى الحادي عشر ـ أو العاشر وهو العقل الفعال ـ وافضل السماوية هي السماء الأولى ، ثم الثانية ، ثم سائرها على الترتيب ، الى أن ينتهي الى الحـادي عشر وهـو كـرة القمر » (٨٦) ·

اما دون فلك القمر فالجدل صاعد ، ويبدأ من ادنى الموجودات وهو المادة « ثم الأفضل ، فالأفضل ، الى أن ينتهي الى افضلها الذي لا افضل منه · وأخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضـل منها الاسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق افضل منه » (٨٧) ·

وهكذا يكون الانسان على قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التي تبدأ بالهيولى وتنتهي بالانسان الذي لا يوجد في العالم ما هو افضل منه كما يرى الفارابي ·

ونلاحظ ان حدوث الموجودات في العالم الطبيعي يبدأ من البسيط ، فالمركب ، فالأكثر تركيبا · فهو يبدأ من المـادة التي تحـدث من الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية ، وتلك الطبيعة هي الحركة · لأن من رأى الفارابي أن « لا سكون البتة في شيء من الأجزاء السماوية · فان جميعها متحركة · والكواكب ايضا في ذاتها متحركة » (٨٨)

فالمادة الأولى تنتج اذن عن حركة الأجسام السماوية ، وينتج عن اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها

---

(٨٥) د· الشار ـ د· أبو ريان : قراءات في الفلسفة ، ص ٣٨٢ ·
(٨٦) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٤٩ ·
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٤٩ ·
(٨٨) الفارابي : التعليقات ، ص ١٦ ·

واضافاتها وجود الصور المتضادة ، ومن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها ، تبدل الصور على المادة الأولى وتعاقبها » (٨٩) ٠

ويعد المادة الأولى تحدث الاسطقسات (المباديء) الأربعة وهى التراب والماء والنار والهواء ٠ وهذه مركبة من المادة والصورة ٠ ثم « تختلط هذه الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض الاسطقسات ، فيكون ذلك اختلاطا ثانيا بعد الأول ، فيحدث من ذلك ايضا أجسام كثيرة متضادة الصور » (٩٠) ٠

وهكذا تتوالى الامتزاجات والاختلاطات بين العناصر المتضادة لتحدث اجسام اكثر تركيبا من الأولى ٠ « فالمعادن تحدث باختلاط اقل تركيبا واقرب الى الاسطقسات ، ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيبا وابعد عن الاسطقسات برتب اكثر ٠ والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط اكثر تركيبا من النبات ٠ والانسان وحده هو الذى يحدث عن الاختلاط الاخير » (٩١) ، وهو الاختلاط الذى تتوقف عنده عملية التركيب والامتزاج ٠ وبذا يكون الانسان اعقد الموجودات الطبيعية واكثرها تركيبا ، ولا يمكن ان يكون موجود فى العالم افضل منه ٠

والموجودات الطبيعية يفترض ان تبقى حيثما توجد بسبب تركبها من المادة والصورة ٠ ولكن لما كانت الصور متضادة ، وكل مادة يمكن أن توجد لها هذه الصورة وضدها ، أضحى من الممكن ان تتعاقب الصور على الهيولى ، فتوجد وتتلف ويوجد ضدها وهكذا ٠ ولعل هذا هو السبب فى استمرار الكون والفساد فى عالم الطبيعة (٩٢) ٠

والكون المنبثق من الموجود الأول يحن للرجوع اليه ، كما ينزع كل فرع الى الالتحاق باصله ، وهذا هو الجدل الصاعد الذى اشرنا اليه ٠ « لكن الانسان ، من كل عالم الكون والفساد هو وحده يستطيع أن يسمو الى الله، ويتيسر له ذلك متى تجرد من حب الدنيا، ونبذ عالم المادة، وجاهد فى السعى وراء الحق ٠ على أن سبيل الحق مزدوج : تؤدى اليه الشريعة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك

---

(٨٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ ٠

(٩٠) نفس المصدر ، ص ٦٠ ٠

(٩١) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ٩٣ ٠

(٩٢) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٦٣ ، السياسة المدنية ، ص ٦٢ ـ ٦٣ ، الفاظ الدعاوى القلبية ، ص ٩ ، وانظر ٥٠ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٦٩ ٠

والحدس . وهكذا يتسنى لنفس الانسان أن تتسامى الى الأول وتعرف منه الحق ، فيبعث فيها شعورا بالسعادة والغبطة » (٩٣) .

فالانسان اذن يقف على قمة عالم الطبيعة ، وهو أشرف الموجودات واعقدها تركيبا ، والوحيد المؤهل للاتصال بالحق تعالى لو تجرد من عالم المادة وتسامى عن الشهوات .

والموقع الهام الذى افرده الفارابى للانسان فى نظرية الفيض هو الأساسى والحاسم فى صلب مذهبه . لأنه مهما قيل عن تاثير الأفلاك والعقول فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالمنا هذا ، فان هذا التأثير يظل محدودا لأنه شكك فيما كان يشاع من تاثير الكواكب فى مجريات الأمور فى العالم ، وسخر سخرية مريرة من المنجمين الذين يذهبون الى أن الكواكب بعضها يجلب النحس وبعضها يجلب السعادة (٩٤) . فالفاعل فى عالم الطبيعة هو الانسان ، طبعا بعد الفاعل الرئيسى وهو الله كما سنرى ذلك تفصيلا فى الفصول القادمة .

(د) تعقيب ونقد : دوافع واهداف الفارابى فى نظرية الفيض :

كان المعلم الثانى يرمى ، من خلال نظرية الفيض ، الى تحقيق عدة اهداف ، أو حل عدة أشكالات يمكن اجمالها فيما يلى :

١ ـ مشكلة الوحدة والكثرة :

وهى تتلخص فى كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة عن الله الواحد الأحد ، بينما هو منزه عن كل تكثر وانقسام ، سيما وأن الخلق بالشكل الذى يذهب اليه القائلون بالحدوث والذى يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدى الى حصول تغير وتعدد فى الذات الالهية .

---

(٩٣) د. كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٢١ ، وانظر د. عادل العوا : الكلام والفلسفة ، ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(٩٤) يقول أبو نصر : « من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس باعيانهم فى موضع من المواضع ، فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس ، وهو الذى يسمى الكسوف ، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض ! ولو صح هذا الحكم واطرد ، لوجب أن كل انسان أو أى جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث فى الأرض حادث عظيم ، وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين ، فكيف العقلاء ؟! » .

انظر الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ١١٢ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ .

ودرءا لتلك الشبهة قال الفارابي بالفيض ، حيث لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو العقل الأول · ومن هذا العقل تبـــدأ الكثرة حينما يعقل (موجده) وهو (الأول) ، فيصدر عنه عقل آخر ، ويدرك ذاته فيصدر عنه وجود السماء الأولى ، وهكذا حتى العقل العاشر وفلك القمر · اى أن الكثرة تبدأ من العقل الأول ، حيث يتم الخلق على مراحل وبشكل تدريجي (٩٥) ·

فليس صحيحا ما استنتجه بعض الباحثين (٩٦) من رأي مفاده : أن الكثرة مادامت لم تنشأ الا ابتداء من العقل المفارق الأول فان الله يكون مفتقرا الى العقل الأول ليبدع الكثرة ، اذ لولاه لم تكن كثرة ! ··· ذلك لأن الفارابي اكد ، كما لاحظنا ، على أن الله لا يمكن أن يفتقر في وجوده الى شيء ، وهو الوجود الكامل المطلق الكمال ، وليس في وجود الموجودات عنه ما ينسال به سببا أو غاية · فالعالم ليس علة فاعلة أو غائية لله ، بل العكس هو الصحيح · ثم أن هذه العقول ممكنة بذاتها ولكنها واجبة بغيرها (الله) · اضف الى ذلك أن الفارابي يصرح دونما اى لبس أو غموض أن هذه العقول جميعها قد « اقتبست الوجود من الأول » (٩٧) · اى انها مفتقرة في وجودها اليه سبحانه ، والوجود شامل للكثرة والوحدة ، فكيف يكون الله مفتقرا في ايجاد الكثرة الى أحد العقول ، وهو الذي يمنحه الوجود اصلا ؟ انها حقا مناقضة صارخة ·

٢ ـ القـــدم والحـــدوث :

يرى الكثيرون أن الفارابي ومن تبعه في القول بنظرية الفيض ، حاول التوسط أو الجمع بين ماجاء في فلسفة ارسطو من القول بقدم العالم وبين ماجاء في العقيدة الدينية من القول بخلقه ، لأنه يصعب البرهنة على حدوث شيء من لا شيء ، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي قال بها افلوطين ، والتي تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجي للموجودات عن الأول ، وفي نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأن الفيض أزلي · فهناك اذن مصدران : أحدهما ارســـطي والآخر افلاطوني محدث ، وهـذا ملخص كلامهم (٩٨) ·

وبالرغـم من أننا لا نميل الى صب الفكر الاسـلامي في القـالب

---

(٩٥) انظر في هذا الصدد د· يحيى هويدي : المصدر السابق ، ص ١٥٨ ·

(٩٦) اليازجي وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٤ ·

(٩٧) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٥٢ ·

(٩٨) على سبيل المثال د· جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٤ · د· النشار ـ د· أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٣٨٠ ، اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٠ ·

اليوناني ، أو قياسه دوما بالمسطرة الاغريقية ، لأننا نؤمن ان هذا الفكر، وكل فكر ، هو نبت تربته ، وظروفه ، وملابساته ، دون انكار ظاهرة التأثر والتأثير في نطاق الحضارات ، فان الفكر الاسلامي كان ، ولا يزال ، قبسا من نور الوحي ، ونتاجا للظاهرة القرآنية ـ بتعبير مالك بن نبي ـ .. بالرغم من كل ذلك ، فان البحث العلمي يحتم علينا مناقشة هذه الآراء لمعرفة حظها من الصواب .

اما بالنسبة للمصدر الأرسطي ، فنحن نعتبر اخذ الفارابي بنظرية الفيض هو احدى معارضاته الهامة لأرسطو . لأنه سلم فيها بالحدوث ، بل وحاول أن يدفع عن ارسطو شبهة القول بالقدم ! فبين ان ما ورد عنه في كتاب (طوبيقا) من تساؤل عن العالم هل هو قديم او محدث ، هو على سبيل المثال الذي لا يجري مجرى الاعتقاد ، فضلا عن أن غرض أرسطو في هذا الكتاب ليس بيان أمر العالم ، بل غرضه امر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة (٩٩) .

أما ما ورد عن ارسطو في كتاب (السماء والعالم) من قوله : ان الكل ليس له بدء زماني ، فليس معناه ـ حسب رأي الفارابي ـ القول بقدم العالم ، وانما يعني : ان الزمان هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل على ذلك الشيء (١٠٠) .

ثم يقرر الفارابي بنفسه ، وكرأي خاص له ، القول بالحدوث بما لا يختلف كثيرا عن علماء الكلام ، وهو امر بالغ الدلالة . يقول : « العالم مبدع من غير شيء ، فمآله الى غير شيء ... والباري جل جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم » (١٠١) .

ويؤكد هذه القضية في مكان آخر حيث يقول : « القديم بذاته واحد وما سواه محدث » (١٠٢) .

ويعطي لرأيه في الحدوث شيئا من التميز حيث يقول : « ان العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على ان العالم وجوده بعد وجوده بالذات » (١٠٣) .

---

(٩٩) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٠ .
(١٠٠) نفس المصدر ، ص ١٠١ .
(١٠١) نفس المصدر ، ص ١٠٣ .
(١٠٢) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ٤ .
(١٠٣) نفس المصدر ، ص ٧ .

اذن فموقفه من مشكلة قدم العالم صريح وواضح . ولا داعي لتاويله . وهو يقف في صف القائلين بالحدوث . نعم قد يختلف معهم في التفاصيل والمسميات . كأن يكون الحدوث ذاتيا أم زمانيا ؟ وهل الحدوث غير الابداع وماهي العلاقة بينهما ؟ وغير ذلك من التفاصيل الكثيرة . الا ان رايه في بنيته الاساسية ينسجم مع القول بحدوث العالم وليس بقدمه . بل ان مذهبه في صورته العامة . وفي مقدماته الفلسفية الالهية يجب ان يؤدي الى هذه النتيجة .

فكيف جاز اذن ان يقال : ان فلسفة الفارابي تؤدي الى القول بقدم العالم ، لأنها تعتبر الفيض قديما ولا تقول بخلق العالم في الزمان ومن العدم . أو أن هذه النظرية هي نظرية في قدم العالم ، لأن العالم قد صدر عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس ، ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم ، فهو اذن قديم مثله ؟ ... كيف جاز أن يقال ذلك ، والفارابي ، كما لاحظنا ، يؤكد قوله بالحدوث ، ويقر بأن العقول ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ، اي بالله . وكل ممكن فهو محتاج في (وجوده) الى الغير ، والله هو موجد هذه العقول أو مبدعها ؟

أما تشبيه الفارابي لصدور الموجودات بانه كصدور النور عن الشمس . رغم انه لم يستعمل هذا التشبيه في كتبه المعروفة ، فهو تعبير مجازي ، ويجب أن يؤخذ في هذا الاطار وحسب . على ان هناك خلافا رئيسيا بين الفارابي وافلوطين في موضوع الفيض . فهذا « قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور ، بينما الاسلاميون ، وعلى راسهم الفارابي ، قد تلقوا هذه الفكرة ، وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة افلوطين الرمزية الشعرية » (١٠٤) .

فالفيض اذن عملية عقلية ابستمولوجية جوهرها ادراك البارى لذاته وعلمه بها ، ولا يحمل أية شبهة من الوحدة أو الاتحاد بين الله ومخلوقاته . كيف يكون ذلك والله عند أبي نصر مفارق للعالم اشد المفارقة ، ومنزه عن الصفات تمام التنزيه . تنزيه ينفي عنه الزمان والمكان والمادية والجسمية ، ويميز بينه وبين مخلوقاته تمييزا تاما .

والفلاسفة المسلمون ، والفارابي اولهم ، يلتقون في هذا حقيقة مع المعتزلة ، وان زادوا عليهم ، ذلك لأن تصورهم للالوهية اعمق في التجريد والعقلانية ، وادخل في باب العلو والتسامي Transcendence (١٠٥) .

---

(١٠٤) د. النشار ـ د. ابو ريان : المصدر السابق ، ص ٢٧٧ .

(١٠٥) د. ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية ، ج ٢ ، ص ٨١ .

فليس صحيحا ما استنتجه البعض من أن مذهب الفـــارابى فى الفيض يؤدى الى مذهب وحدة الوجود Pantheism

٣ ــ قد يكون أحد أهداف الفـــارابى من نظريته التقريب بين الله الفارق المتعالى الذى « ليس كمثله شىء » وبين العالم ، وان هذه النظرية مجرد منهج للوصول الى هذه النتيجة (١٠٧) . وقد يكون هدفها التقريب بين الله والانسان ، كما سنرى فى نظرية النفس ، والنبوة ، والانســان الفاضل .

٤ ــ يمكن أن نعد هذه النظرية أول محاولة فلسفية لتكوين رؤية ونسق متكامل عن العالم فى ترتيب هندسى اعتمد على ما وصل اليه علم الفلك من تطور حتى ذلك العصر ، « حيث يكون العـالم مظهرا لوحدة الذات الالهية ، وهو فى نظامه البديع مظهر للعدل الالهى ، لانه فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم معا » (١٠٨) .

---

(١٠٦) د. البير نادر : تعليق على (المدينة الفاضلة) ، هامش ، ص ٣٩ .

(١٠٧) د. ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى ، ص ٢٤٠ ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ .

(١٠٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٣ .

الفصل الثالث

(النفس الانسانية)

١ ـ مقدمة : نفس الانسان والنفس الموجودات :

حينما نبحث موضوع النفس نكون قد دخلنا في صلب مبحث الانسان عند المعلم الثاني · أليس الانسان عنده هو النفس والعقل على الحقيقة ؟

ورغم ان الانسان يشترك مع الحيوانات الأخرى في وجود النفس ، فانه قد امتاز عليها بوجود قوة اخرى تؤدي وظائفها دونما حاجة للآلات الجسمانية وهي قوة العقل ·

يقول ابو نصر : « وللانسان ، من جملة الحيوان ، خواص ، بان له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل افعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بان يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل » (١) ·

لذا اهتم فيلسوفنا بالنفس اهتماما كبيرا ، « وحدد لأول مرة معالم علم النفس في الاسلام ، وبين موضوعه » (٢) ·

والفارابي ، كما اشرنا ، لا يقصر وجود النفس على عالم الانسان بل يجعلها شاملة لكل المخلوقات · فكل شيء في هـذا العـالم له نفس معينة · هناك انفس الأجسـام السماوية . وانفس الحيـوان الناطق ، وانفس الحيوان غير الناطق · اما انفس الأجسام السماوية فهي مباينة للأنفس الأخرى في النوع ، مفردة عنها في جواهرها · وبهذا تتجوهر الأجسام السماوية ، وعنها تتحرك دورا · وهي اشرف واكمل وافضل وجودا من انفس انواع الحيوان التي لدينا · وذلك انها لم تكن بالقوة

---

(١) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٣ ·

(٢) د· ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٢٩ ·

اصلا . ولا في وقت من الاوقات . بل هي بالفعل دائما . من قبل ان معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ اول الامر ، وانها تعقل ما تعقله دائما · واما انفسنا نحن فانها تكون اولا بالقوة ثم تصير بالفعل · وذلك انها تكون أولا هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات ، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ بالفعل » (٣) ·

وانفس الأجسام السماوية مقدمة في المرتبة على انفس الاجسام الأخرى ، فهي أشرف من انفس الحيوان عموما · والسبب في ذلك مرده الى ان انفس الاجسام السماوية موجودة بالفعل دائما ولم يسبق لها ان وجدت بالقوة ، واما انفسنا نحن فانها توجد أولا بالقوة ثم تصير بالفعل وهو ما سنراه · كما ان انفس الأجسام السماوية ليس لها القوة الحساسة ولا القوة المتخيلة ، وانما لها القوة التي تعقل فقط ، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة · ثم ان الانفس السماوية تعقل المعقولات بجواهرها المفارقة للمادة · « فكل نفس تعقل الأول ، وتعقل ذاتها ، وتعقل من الثواني ذاك الذي أعطاها جواهرها » (٤) ·

والانفس السماوية لا تعقل الأشياء المادية كما يفعل الانسان « لانها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها » (٥) وهذا أمر آخر يؤكد به الفارابي اتجاهه الى أن نفس العالم السماوي أشرف من كل ما عداها من الأنفس · فهي موجودة بالفعل دائما ، ولا يمكن أن توجد بالقوة ، وهي تعقل المفارقات أو المعقولات ولا يمكن أن تعقل الاشياء المادية أو المخالطة للمادة ·· واعتقد ان الفارابي يقصد بالسماوي كل ما هو الهي أو مقارب للألوهية ، وهو لا شك اشرف العوالم بناء على الجدل الهابط الذي اتبعه ابو نصر ، غير أن هذا لا يعني الحط من قيمة الانسان ومنزلته الكبيرة في عالمنا هذا الذي يقف الانسان على قمته ، وهو ما سنراه في هذا الفصل وفي الفصول القادمة ·

اما انفس الحيوان فهي تنقسم الى قسمين : نفس الحيوان غير الناطق ونفس الحيوان الناطق وهو الانسان · وهناك اختلاف بين الاثنين يتمثل في وجود القوة الناطقة عند الانسان وانعدامها عند الحيوان الأعجم الذي توجد عنده ثلاث قوى هي : النزوعية ، والمتخيلة ، والحساسة · حيث تقوم المتخيلة فيه مقام القوة الناطقة عند الانسان · وبعضه توجد له القوة الحساسة والنزوعية فقط (٦) ·

---

(٣) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ـ ٣٤ ·
(٤) نفس المصدر ، ص ٣٤ ·
(٥) نفس المصدر ، ص ٣٤ ·
(٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ ـ ٣٣ ·

وسوف نبحث في هذا الفصل الجانب الميتافيزيقي للنفس ، والذي يتعلق بوجودها ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها . ونبحث أيضا الجانب الطبيعي للنفس ، والذي يدور حول انواعها وقواها المختلفة .

٢ ـ طبيعـــة النفس :

(أ) تعريفها وعلاقتها بالبدن :

لم يفصل الفارابي كثيرا في تعريفه للنفس ، وان كنا نستطيع استنتاج مثل هذا التعريف من خلال حديثه عن قوى النفس ، وعلاقتها بالحس ومفارقتها ، وخلودها وغير ذلك . اما ما يشير اليه اغلب الباحثين (٧) من ان الفارابي جاري ارسطو في تعريفه للنفس بانها « كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » (٨) ، فهو غير مطابق للحقيقة تماما .

ذلك لأن ابا نصر لم يذكر هذا التعريف غير مرة واحدة فقط ، وفي رسالة صغيرة ولكنها هامة جدا . غير انه ذكره منسوبا الى ارسطو ، فقال بوضوح : « حد ارسطو النفس فقال : انها استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » (٩) .

ولم يشر الى انه قد وافق ارسطو على هذا التعريف ، كذلك لم يشر الى انه قد رفضه . ربما لأنه كان في صدد الاجابة على سؤال وجه اليه ، ومن طبيعة الجواب نستطيع أن نتبين طبيعة السؤال . فلا بد أن يكون السؤال اذن عن تعريف ارسطو للنفس ، وليس عن تعريف الفارابي لهـــا !

على ان هناك من الشواهد ما يشير الى أن ابا نصر يتبنى جانبا من تعريف ارسطو للنفس . فحينما يذهب هذا الى ان « النفس صـورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة » (١٠) ، لتأكيد ارتباط النفس بالجســـم

---

(٧) انظر على سبيل المثال د. خليل الجر والخاوري : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ، أيضا سعيد زايد : الفارابي ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٨) انظر أرسطو : كتاب النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ و ، ص ٤٢ ، ترجمة : د. احمد فؤاد الاهواني ، راجعه على اليونانية د. الأب قنواتي ، طبع عيسى الحلبي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت .

(٩) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٨ .

(١٠) أرسطو : النفس ، ك ٢ ، ٤١٢ و ، ص ٤٢ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين ، م ٢ ، ص ٣٠ .

بشكل وثيق كارتباط المادة والصورة ، نرى الفارابي يقول : « الجسم شرط في وجود النفس لا محالة » (١١) ولكنه يستدرك قائلا : فأما في بقائها فلا حاجة لها اليه » (١٢) ٠

ذلك لأن الموقف الأرسطي يؤدي الى أن النفس تفنى بفناء الجسد ، حيث ان وجود الصورة يتوقف على وجود المادة والعكس صحيح ، ولأن النفس عند أرسطو لا يمكن أن تفارق البدن (١٣) ٠

وينتقد الفارابي أفلاطون بشكل صريح فيقول : « لا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (١٤) ٠

ولكن نقد النظرية الافلاطونية القائلة بهبوط النفس من عالم المثل وحلولها في سجن الجسد ، يمكن أن يحسب لصالح النظرية الأرسطية ، وكان الفارابي يريد أن يؤكد هنا ارتباط النفس بالبدن كما فعل أرسطو ٠

ورغم تلك الشواهد الدالة على تأثر المعلم الثاني ببعض جوانب النظرية الأرسطية في النفس ، فانه يتبنى آراء أخرى تتلب النظرية الأرسطية راسا على عقب ، وذلك حين يقرر أن النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولا يفنى بفنائه ٠ والفارابي يعرض تصوره هذا في كتاب (فصوص الحكم) ، وهو أمر له دلالة خاصة ، حيث اننا نعد هذا الكتاب ــ كما سبق وذكرنا ــ اكثر مؤلفاته تعبيرا عن ابداعه الذاتي وجهده الفلسفي الخالص المستمد من التصور القرآني الاسلامي ٠

يبدأ الفارابي بأن يوضح أن الانسان مركب من نوعين من القوى : قوى ظاهرة (أو قوى العلن كما ينعتها) ، وقوى باطنة (أو قوى السر كما يسميها) فيقول : « الانسان منقسم الى سر وعلن ٠ أما علنه فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه ، وأما سره فقوى روحه » (١٥) ٠

---

(١١) الفارابي : التعليقات ، ص ١٢ ٠ (١٢) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٢ ٠
(١٣) انظر أرسطو : النفس ، ق ٢ ، ٤١٣ و ، ص ٤٤ ٠
(١٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ ٠ ويكرر نفس المعنى في (الدعاوى القلبية ، ص ١٠) فيقول : « وان النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن ، وانها لا يجوز ان تكرر في أبدان مختلفة » ٠
(١٥) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ ٠ والفارابي هنا وفي مؤلفاته الأخرى يستعمل الروح والنفس بمعنى واحد ٠ وبالرغم مما قد يثار من اختلاف بين المصطلحين وخاصة في الآيات الدالة عليهما في القرآن ، فان اغلب المفسرين يرجعون كونهما شيئا واحدا ٠ انظر مثلا القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٥ ، ص ٢٦١ ــ ٢٦٢ ، مط دار الكتب المصرية ، ١٣٥٦ هـ ، أيضا ابن القيم الجوزية : الروح ، ص ٢٢٦ ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٥٧ هـ ، أيضـــا د٠ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٢٠ ٠

ثم يوضح هذا الأمر اكثر فيشير الى أن القوى الظاهرة هى الجوهر المادى ، والقوى الباطنة هى الجوهر الروحى · يقول : « انت (مركب) من جوهرين : أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، ساكن ، متميز ، منقسم ، والثانى : مباين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم · فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من امر ربك ، وبدنك من خلق ربك » (١٦) ·

فالانسان اذن مركب من جوهرين : أحدهما له شكل ، وكيف ، ومقدار ، وحركة ، وسكون ، وحيز ، وانقسام ، وهذه خصائص الجسم أو الجوهر الجسمانى (١٧) . والثانى مغاير للأول فى صفاته ، فليس له شكل ولا كيف ولا مقدار ··· الخ ، وغير مشارك له فى حقيقة ذاته ، وهو جوهر عقلى مجرد لا يختلط بشىء من الوهم ، والوهم « ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمعنى المحسوس » (١٨) · هـذا الجوهر الثانى هـو النفس أو الروح كما يشير الفارابى ·

وثمة نقطة أخرى يثبت فيها الفارابى تمايزه عن الموقف الارسطى ، أو قل عن الموقف الاغريقى بشكل عام · وذلك حينما يذهب الى أن الروح من عالم الأمر ، والبدن من عالم الخلق · والانسان مزاج جامع من هذين العالمين ·

ولا شـك أن الفارابى يؤصـل هـذه القضية انطلاقا من الآيات القرآنية الكريمة التى تشير الى وجود عالمين هما : عالم الخلق وعالم الأمر · حيث يقول البارى سبحانه : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ (١٩)

وكذلك الآية التى تشير الى أن الروح تصدر من عالم الأمر فى قوله تعالى:

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢٠)

وعالم الأمر هو « عالم الأرواح والروحانيات ، لأنها وجدت بأمر

---

(١٦) فصوص الحكم ، ص ٩ . و (مركب) ساقطة هنا وموجودة فى الطبعة المصرية للكتاب ، مكتبة الخانجى ، ١٩٠٦ ·

(١٧) انظر الفارابى : كتاب قاطيغورياس اى المقولات ، ص ١٤٨ ، تحقيق : نهاد كلليك ، مجلة لاورد ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، بغداد ، ١٩٧٥ ·

(١٨) الجرجانى : التعريفات ، ص ٢٢٨ ·

(١٩) (الأعراف : ٥٤) ·

(٢٠) (الاسراء : ٨٥) ·

الحق بلا واسطة مادة ومدة » (٢١) . اما عالم الخلق « فهو عالم الاجسام والجسمانيات ، وهو ما يوجد بعد الامر بمادة ومدة » (٢٢) .

اى أن عالم الأمر هـو العالم الروحى الذى يحـدث دونما حاجة للمادة أو الزمان ، ومن هنا كانت النفس الصادرة عنه جوهرا روحانيا مجردا ومعقولا، اما عالم الخلق فهو العالم الحسى المرتبط بالمادة والزمان، ولذا كان طبيعيا أن يصـدر عنه الجوهر الجسمانى ، وما الانسـان الا تركيب من هذين الجوهرين .

ونلاحظ أن رأى الفارابى هـذا حـول طبيعة النفس والمستمد من القرآن ، يعرضه فى (فص) آخر من فصوصه . وكأنه يريد أن يؤكـد ايمانه واعتزازه به ، فيضعه فى خط مواز للاتجاه الأرسطى فى طبيعة النفس . وهو اتجاه تغلب عليه النزعة المادية التى يرفضها ابو نصر ، فيقول : « ان الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ، ولا يتخلق بخلقة ، ولا يتعين باشارة ، ولا يتردد بين سكون وحـركة ، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت ، وتسبح فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت » (٢٣) .

يؤكد الفارابى هنا مرة أخرى روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس ، ويضيف اليها امرا آخر هو كون الزمان النفسى مسـتمرا ومتصلا . فالنفس تدرك الماضى الذى غاب ، والمسـتقبل الذى هو آت ، طبعا اضافة للحاضر التى هى فيه . وهذا الاستمرار والاتصال بين آنات الزمان هو الذى يجعلها مؤهلة لأن (تسبح) فى عالم الملكوت ، وتنتقش من خاتم الجبروت ، أى تستمد وجودها من عالم الصفات والأسـماء الالهيـة تاكيدا لروحانيتها .

نخلص من كل ذلك الى أن الفارابى يرى أن الانسـان مركب من جوهرين : أحدهما جوهر روحى مجرد هو النفس ، والآخر جوهر مادى مكيف ، مشكل ، مصور هو الجسم . والنفس مجردة عن الجسم ومفارقة له ، ولذلك لا تفنى بفنائه . وهذا اتجاه مغاير كلية لنظرية ارسطو فى

---

(٢١) القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، ١٠٦ ، تحقيق : د. محمد كمال جعفر مركز تحقيق التراث . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨١ .

(٢٢) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٢٣) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٩ . « وعالم الملكوت هو عالم الأمر ، وعالم الجبروت هو عالم الأسماء والصفات الالهية » . انظر القاشانى : نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

النفس · تلك النظرية التى ترى أن النفس صورة للجسد ، وهذا مادة لهـا ·

ولكن كيف نفسر مجاراة الفارابى لجانب من النظرية الأرسطية خاصة فيما يتعلق بطبيعة النفس وعلاقتها بالجسم ؟ نقول : لعل الفارابى احس بعد أن وافق أرسطو فى ذلك الجانب بما فى النظرية الارسطية من اتجاه مادى ، لأنها تستمد اصولها من نظرية المادة والصورة · ومعروف أن المادة والصورة متلازمتان ، وأن وجود أحدهما يتوقف على وجـود الآخـر ، لذلك فانه حاول أن يتخذ الموقف الذى ينسـجم مـع أصـوله الاسلامية التى تثبت روحانية النفس ، فكان موقفه الذى عرضناه من واقع نصوصه الواردة فى (فصوص الحكم) ، والذى يعدل ، ان لم يكن يلغى ، بشكل كبير موقفه القاضى بأن النفس صورة الجسم ·

ومن هنا ، كم يبدو المستشرق (أوليرى) على خطأ حينما قال : ويظهر عليه ـ يعنى الفـارابى ـ أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب اليه القرآن » (٢٤) · لا بل ادرك الفـارابى تأثير النظرية الأرسطية على أصوله الاعتقادية الاسلامية ، ومن هنا كان رأيه الجديد المغاير كلية لرأى أرسطو الذى عرضناه فيما سبق · خاصة وان (أوليرى) نفسه يعترف بأن الفارابى « يبدو دائمـا مسلما متمسـكا بدينـه » (٢٥) ·

(ب) البراهين على روحانية النفس :

للفارابى رسالة هامة فى (اثبات المفارقات) · والمفارقات تعنى « الجواهر المجردة عن المادة ، والقائمة بأنفسها » (٢٦) · وهى عنده على أربع مراتب (٢٧) :

١ ـ الموجود الذى لا سبب له وهو واحد ·

٢ ـ العقول الفعالة ·

٣ ـ القوى السماوية ·

٤ ـ النفوس الانسانية ·

---

(٢٤) أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص ١٦٠ ·
(٢٥) نفس المصدر ، ص ١٦٠ ·
(٢٦) انظر الجرجانى : التعريفات ، ص ١٩٩ ·
(٢٧) الفارابى : رسالة فى اثبات المفارقات ، ص ٢ ·

ولقد عرضنا للثلاثة الأولى فيما سبق ، وما يهمنا الآن هنا هو النفس الانسانية · فلم يكتف الفارابى بتحقيق جوهرية النفس وتميزها عن البدن ، بل حاول اثبات ذلك ببراهين قاطعة سيكون لها اثر كبير فيمن تلاه من فلاسفة ، وخاصـــة ابن سينا كمـــا سنرى · أما تلك البراهين فهى (٢٨) :

١ ــ النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها ، ومتميزة عن الأجسام · لأن ما يحصل فى الجسم لابد له من شكل ووضع ومقدار · ولو كانت النفس كذلك لاستحال أن تكون معقـولة · اذن فالنفس مجردة أو مفارقة له ·

٢ ــ البرهان الثانى على أن النفس مفارقة للجسم ومتميزة عنه هو أنها تدرك ذاتها بذاتهـا · ولو كانت موجودة فى (آلـة) اى فى احـد أعضاء الجسم ، والجسم عند الفارابى مؤلف من آلات اى من أعضاء ، لاستحال أن تدرك ذاتها ، لأن ما هو موجود فى آلة فذاته لغيره ، بينما ما يدرك ذاته فذاته له ·

٣ ــ ان النفس تدرك الأضداد ، بينما يمتنع أن يكون ذلك فى المادة التى لا تتشكل الا فى صورة واحدة ·

٤ ــ البرهان الرابع والأخير يستخلصه الفارابى من واقع التجربة والملاحظة لحياة الانسان · فمن الملاحظ أن جميع قوى الانسان تضعف كلما تقدمت السن الا العقل ، فانه قد يقوى بعد أن تعمقه التجارب وتشحذه التأملات · ولو كان العقل أو النفس جزءا من البدن لفسد بفساد مادته أو ضعف بضعفها ·

وهذا برهان آخر على أن النفس ليست جزءا من البـــدن بل هى جوهر متميز عنه · وبما أن هذا البرهان ليس قطعيا ، فقد اشار الفارابى ، بموضوعية ، الى أنه (برهان اقناعى) · والبرهان الاقناعى « قياس مركب من المشهورات والمظنونات » (٢٩) ·

هذه هى براهين المعلم الثانى فى اثبات أن النفس جوهر روحى · نلاحظ فيها قوة وابتكارا ، ونجد تميزا آخر لنظريته فى النفس عن نظرية المعلم الأول ، والتى لا تنفصل فيها النفس عن الجســد · كما نجـد فيها اقترابا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة رغم نقده الواضح لأفلاطون ·

---

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٧ ــ ٨ · وقارن الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٦٢ ــ ٣٦٨ ، تحقيق : د· سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف ·

(٢٩) د· جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ١١٢/١ ·

ويعتبر د · ابراهيم مدكور أن محاولة الفارابى هـــذه هى التى ألهمت ابن سينا فى بعض براهينه على روحية النفس (٣٠) ·

(ج) خلود النفس :

ليس هذا الموضوع باقل اثارة للجـــدل مما سبقه من موضوعات تتعلق بحقيقة النفس · فمنذ ان نفخ فيه الفيلسوف الاندلسى ابو بكر بن طفيل فى قصته المشهورة (حى بن يقظان) ، متهما الفـــارابى بالتردد والاضطراب فى أمر النفس ، والموضوع عرضة للخلاف واثارة الغبـار على المعلم الثانى وموقفـــه من خلود النفس ، لا سيما بعـد ان تلقفه المحـدثون وبنوا عليه نتائج جانبها الصـــواب فى كثير من الأحيـان · وسبيلنا الوحيد لتحقيق هذه القضية استعراض راى ابن طفيل ، والتثبت من صـــحة ما نسبه الى ابى نصر ، ثم عـرض آراء الأخير من واقـــع نصوصه الثابتة لاستخلاص النتائج النهائية ، دونما اغفال لآراء المحدثين فى هذا المجال ·

يقول ابن طفيل : « وأما ما وصل الينا من كتب أبى نصر فاكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك ····· فقـد اثبت فى كتابه (الملة الفاضلة !) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها ، وبقاء لا نهاية له ، ثم صرح فى (السياسة المدنية) بانها منحلة وصـــائرة الى العدم ، وانه لا بقـــاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة » (٣١) ·

وأول ما يلفت النظر أن النص الذى ينسبه ابن طفيل للفارابى حول بقاء النفوس الشريرة زاعما انه ورد فى كتاب (الملة الفاضلة) لم يسرد حقيقة فى هذا الكتاب ، وانمـــا ورد فى كتابى (المدينـــة الفاضـــلة) و (السياسة المدنية) ! والشىء الآخر أن كتاب (الملة الفاضلة) لاتذكره فهارس كتب الفارابى القديمة ، وانما المعروف له (كتاب الملة) ، وهو يخلو ايضا من اية اشارة لما ذكره ابن طفيل (٣٢) ·

وهذه الأمور تجعلنا نشك فى صحة النص الذى أورده ابن طفيل فى هذا الصدد · ويعزز هذا الشك آراء الفارابى نفســـه ، ونصوصه

---

(٣٠) د· ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٦٢ ·

(٣١) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص ٦٢ ·

(٣٢) انظر مقدمة د· محسن مهدى (لكتاب الملة) ، ص ١٤ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ·

القاطعة في موضوع خلود النفس . فقد رأينا كيف انه عدل رأي أرسطو باعتبار النفس صورة للجسد الى اعتبارها جوهرا روحيا . وهذا العدول في حد ذاته يقرب موقف الفارابي من القول بخلود النفس ، على أساس أن كون النفس صورة للجسد قد يعني فيما يعنيه فناء تلك الصورة بفناء الجسد ، حيث لا يمكن أن توجد الصورة دون وجود المادة المهيئة لها . كما أن القول بأن النفس جوهر روحي مفارق يقرب أيضا موقفه بشكل كبير من فكرة الخلود .

أما نصوص الفارابي واقواله التي تناثرت في سائر كتبه ورسائله حول هذا الموضوع فهي تؤيد أيضا قول الفارابي بخلود النفس . حيث يذكر في (الدعاوى القلبية) : « وانها ـ النفس ـ مفارقة باقية بعد موت البدن ، ليس فيها قوة قبول الفساد . وان لها بعد المفارقة أحوالا ، اما أحوال سعادة واما أحوال شقاوة » (٣٣) .

وهذا نص صريح يؤمن فيه الفارابي بخلود النفس وبقائها بعد موت البدن ، لأنه لا توجد فيها اصلا قوة قبول الفساد .

كما انه يذكر في مكان آخر « ان الجسم شرط في وجـــود النفس لا محالة ، أما في بقائها فلا حاجة لها اليه » (٣٤) . اي أن بقاء النفس لا يتوقف على بقاء الجسم ، لأن هذا سيفنى ولكن النفس تظل خالدة .

وفي موضـــع ثالث يشير أيضا الى خلود النفس فيقـــول مؤكدا « أن القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط ..... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد . وهو جوهر أحدى ، وهو الانسان على الحقيقة » (٣٥) .

هذه بعض النصوص التي استطعنا جمعهـــا من مؤلفاته ، وهي واضحة وليست فيها اية شـبهة او غموض ، ولا تحتمل تاويلا . وكلها تؤكد ايمان الفارابي بخلود النفس ، لأنها مفارقة وليست فيها قوة قبول الفساد . وهي تدحض ما يقال من تردد الفارابي في أمر الخلود .

ولكن من أين اتت تلكم الشكوك التي أشار اليها ابن طفيل ، والتي

---

(٣٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ .

(٣٤) الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٧ ، وقارن الكندي : رسالة في الحيلة لدفع الاحزان ، ص ١١ ، ضمن (رسائل فلسفية) . تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

القت على رأى الفـــارابى فى خلود النفس ظلالا كثيفة استمرت لـدى المحدثين ! .

وللانصاف لابد أن نشير الى أن ابن طفيل وغيره من الذين اتهموا الفارابى بالتردد والاضطراب فى موضوع خلود النفس ، لم يأخـذوا الأمر على اطلاقه ، وانما حددوه فى ناحية واحدة فقط ، وهى تختص بخلود أنفس اهـل المدينة الجاهلة ، أما الأنفس الفاضـلة الكاملة فقـد أجمعوا على أنه يقـول بخلودها .

اذن فموطن الشك والاختلاف هو رأى الفارابى فى خلود الأنفس الجاهلة . فهو مرة يقول بخلودها فى آلام لا نهاية لها ، ومرة يقـول انها فانية وصائرة الى العدم . أما أنفس اهل المدينة الفاضلة فهو لا يشك لحظة فى خلودها . والملاحظ ان هذه الآراء وردت فى كتابيه (آراء أهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) فقط ، أما فى كتبه الأخرى فرأيه صريح فى خلود النفس عامة دونما تخصيص . والآن لنعرض القضـية كما وردت فى هذين الكتابين .

يقول أبو نصر : « وأهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخرى من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . انما يصير كل واحد فى حد السعادة بهذين ، اعنى بالمشترك الذى لـه ولغيره معا ، وبالذى يخص أهل المرتبة التى هو منها . فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، اكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة فاضلة ... وتلك حال الأشياء التى ينال بها الســعادة : فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التى شأنها أن تسعد اقوى وافضل واكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منهـــا ، فلا تتلف بتلف المـــادة ، ولا اذا بقيت احتـــاجت الى مادة » (٣٦) .

ويؤكد ذلك فى (السياسة المدنية) فيقول : « كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة ، فانها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة ، وتصيره بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها الى ان تستغنى عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة اذ صارت غير محتاجة فى قوامهـــا ووجودها الى مادة ، فتحصـــل حينئذ لها السعادة » (٣٧) .

---

(٣٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ .

(٣٧) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٨١ .

اذن فالاعمال الفاضلة تؤدي الى هيئات نفسانية فاضلة ، وكلما داوم الانسان عليها صارت النفس التي تروم بلوغ السعادة افضل واكمل الى أن تبلغ حدا من الكمال تستغني فيه عن المادة وتدخل عالم الخلود ·

ذلك ما يخص انفس اهل المدن الفاضلة وواضح انه يقول بخلودها فما هو رايه في مصير اهل المدن المضادة لها كالمدن الجاهلية والفاسقة وغيرها ؟

رأى الفارابي هنا ، والذي ضمنه كتابيه : (المدينة الفاضلة و (السياسة المدنية) هو الذي يستحق وقفة ، لأنه يبدو مخالفا ـ في جزء منه ـ لرأيه السابق الذي ذكرناه ، وهو خلود النفس بشكل عام سواء كانت فاضلة او جاهلة ، اما في جنات النعيم او شقاء الجحيم · مما قد يعزز قول القائلين بأن الفارابي كان مترددا في موضوع خلود النفس !

فهو يذهب في مكان الى رأى قد يفهم منه أن انفس اهل المدن الجاهلية قابلة للفناء ، لأنها « تبقى غير مستكملة ، ومحتاجة في قوامها الى المادة ضرورة ، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول اصلا · فاذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل » (٣٨) ·

والى نفس المعنى يذهب في (السياسة المدنية) حينما يتكلم عن مصير اهل المدن الشقية فيقول : « هؤلاء تبقى انفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة حتى اذا بطلت المادة بطلت هي ايضا » (٣٩) ·

غير انه ما يلبث أن يدلي برأى مخالف في نفس كتاب (المدينة الفاضلة) فيقول في معرض حديثه عن اهل المدينة الفاسقة : « وكذلك الجزء الناطق ما دام متشاغلا بما تورده الحواس عليه لم يشعر باذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة ، حتى اذا انفرد انفرادا تاما دون الحواس شعر بالأذى ، وظهر له اذى هذه الهيئات ، فبقي الدهر كله في اذى · فان الحق به من هو في مرتبته من اهل تلك المدينة ، ازداد اذى كل واحد منهم بصاحبه ، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات اذاهم في غابر الزمان بلا نهاية · فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة » (٤٠)

---

(٣٨) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ ·

(٣٩) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٨٣ ·

(٤٠) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ . وده. الجر والفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٣٤ ·

وهذا قول يفهم منه أن نفوس اهل المدينة الفاسقة تظل خالدة فى الشقاء ، أو مقيمة « الدهر كله فى أذى عظيم » حسب تعبيره ·

والآن من خلال عرضنا لآراء الفارابى المفصلة حول هـذه القضية نخلص الى ما يلى :

١ ــ اثبت الفارابى خلود النفس بشكل عام دونما تحديدها بفاضلة او جاهلة . وذلك فى نصوص صريحة قاطعة ليس فيها أى لبس أو غموض وقد ورد هذا الاثبات فى ثلاثة من كتبـــه هى : (الدعاوى القلبية) و (عيون المسائل) ، و (التعليقات) ·

٢ ــ فى كتابى (المدينة الفاضلة) ، و (السياسة المدنية) اثبت خلود النفس الفاضلة بشـــكل قاطع ، ولكنه تردد فى خـــلود النفس الجاهلة · فمرة قال بخلودها فى الشقاء ، ومرة قال بفنائها وانحـلالها الى العـــدم ·

٣ ــ اذن فابو نصر يثبت خلود النفس فى خمسة من كتبه الهـامة · فى ثلاثة منها يشير لخلود النفس على الاطلاق ، وفى اثنين منها يشير لخلود النفس الفاضلة بشكل قاطع ، ولخلود النفس الجاهلة بشـــكل متردد ·

من هنا فان شقة الخلاف باتت ضيقة جدا ، وتنحصر فى خـــلود النفس الجاهلة فحسب · وتفسير ذلك ، كما اعتقد ، ان الفارابى حينما تعرض لمصير النفس فى هذا الموضع من كتـــابى (المدينة الفاضـلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بصدد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية فى اطار التصـور الاسـلامى عن الثـواب والعقاب فى اليوم الآخر ، حيث تجزى كل نفس ما كسبت ، وحيث العقاب درجات حسب افعال الانسان فى هذه الدنيا · والاشارات الى ذلك كثيرة فى القرآن والسنة وكتب التفسير · وقد أكـــد على ذلك بعض الباحثين معتبرا موقفه هـــذا « دليلا على تأثره بالدين وفى قوله بمبدأ العقـــاب والثواب فى الجحيم والنعيم » (٤١) ، ونحن نعتقد أن اشارته الى الانفس الشريرة هنا تندرج تحت هذا الاطار ·

لذا حق لأحد الباحثين وهو يعلل هـذه المشـكلة عند الفارابى أن يقول : « عند تحكيم الراى نجـد أن المقصـود من اضعاف خلود بعض الانفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيـدة الدينية التى اكـدت تصنيف الأنفس الانسـانية الى مراتب فى سـعادتها حسب افعالها وصدور تلك

---

(٤١) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٩ ·

الأفعال · فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا كان مصيره العذاب الاكبر ، ومن كان مصيره اقل في خطاياه كان مصيره الآلام المبرحة ، ومن تطهرت نفسه ، فهو في اعلى عليين مع الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا · تلك هي نظرة الاسلام ، وتلك هي نظرة الفارابي بالذات ، وليس في موقفه هذا ما يدفع الى القول بانه تناقض مع نفسه ، بل على العكس كان امينا معها ، ولكن فهم بعض الباحثين للنصوص هو الذي قاد الى هذه الأحكام » (٤٢) ·

وهذا ما نلاحظه عند الفارابي نفسه ، حيث يبين أن للنفس بعد مفارقتها البدن أحوال سعادة وشقاوة تتفاوت تبعا لاستحقاقها ، والأمر في ذلك بيد الله سبحانه ·

يقول المعلم الثاني : « وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات ، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس ، وهي أمور لها مستحقة ، وذلك بالوجوب والعدل ···· والتوفيق في الأمور بيد الله تعالى ، وكل ميسر لما خلق » (٤٣) ·

وواضح أن ابا نصر يميز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها البدن هما : حال السعادة وحال الشقاء · أما النفوس التي صفت وعلمت الخير وعملت به فانها خالدة في السعادة والنعيم ، وأما النفوس التي علمت الخير واكتسبت شيئا من الآراء الفاضلة ولم تعمل بها ، أو « تشاغلت بما تورده الحواس عليها » ، كما قال ، فانها ستكون خالدة في الشقاء ·

ولا نجد مبررا لاستنباط حالة ثالثة للنفس لا هي خالدة في النعيم أو الشقاء ، وانما صائرة الى العدم ، لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة الى المادة وفنيت بفناء أجسادها ، كما اشار الى ذلك بعض الباحثين (٤٤) ·

لأن الفارابي لم يشر الا الى وجود حالتين كما لاحظنا من النصوص السابقة · أما الأقوال التي يستند عليها هؤلاء حول مصير نفوس اهل المدن الجاهلية ، فانها تدخل في باب الحديث عن الثواب والعقاب في اليوم

---

(٤٢) د· جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) ، ص ١١٢ ـ ١١٣ ·

(٤٣) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٦٤ ، أيضا (الدعاوى القلبية) ، ص ١٠ ·

(٤٤) د· البر والفاخوري : المصدر السابق ، ص ١٢٥ ، أيضا سعيد زايد : ص ٤٥ ·

الآخر ، والعقاب درجات كما اوضحنا · وقد تكون الاشارة فى ذلك الى آراء بعض الفلاسفة من يونانيين او اسكندرانيين الذين يقولون بالنفس الكلية مثل افلوطين ، والذين كثيرا ما يسميهم الفارابى بـ (القدماء) !

حيث يقول : « رأى القدماء انه تتولد من هذه النفوس الانسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية ، والنفس الانسانية فانية » (٤٥) ·

ولا ندرى كيف جاز لبعض الباحثين (٤٦) أن ينسبوا هذا الرأى الى المعلم الثانى فى حين انه يصرح بأن هذا رأى القدماء وليس رأيه هو ؟! لقد خلطوا ـ كما قال د · آل ياسين ـ بين قول يورده الفارابى عن القدماء وبين الفارابى نفسه (٤٧) !

والخلاصة أن الفارابى « جعل النفس جوهرا حادثا ، واعتبر فى تقرير مصيرها عنصرى العلم والعمل ، ووصف الحياة الأخرى وصفا روحانيا ، ورتب الشقاء الأبدى فى عالم الخلود فى مقابل النعيم المقيم » (٤٨) ·

(د) رفض التناسخ :

التناسخ مذهب اشتهر به قدماء الهنود ، وقال به الفيثاغوريون وافلاطون (٤٩) · لكن الفارابى رفضه رفضا باتا فقال : « ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقول التناسخيون » (٥٠) ·

وقال فى موضع آخر : ان النفس « لا يجوز ان تكرر فى ابدان مختلفة ، ولا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان » (٥١) ·

---

(٤٥) الفارابى : التعليقات ، ص ١٤ ·

(٤٦) مثلا د· محمود قاسم : فى العقل والنفس للفلسفة الاغريق والاسلام ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ، ص ١٦٦ ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ·

(٤٧) د· آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٣ ·

(٤٨) د· كمال اليازجى : معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط ، ص ٢٢٢ ·

(٤٩) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤ ـ ٢٤ ، ص ٩٠ ـ ٩٢ ·

(٥٠) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ ·

(٥١) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ·

ونعتقد أن هذه النصوص من الوضوح بحيث تجعلنا مطمئنين الى رفضه لفكرة التناسخ ، لا سيما وانه خصهم بالاسم ·

غير أن نصا ورد في (المدينة الفاضلة) تضمن أن نفوس أهل المدن الجاهلية تبقى محتاجة الى المادة ثم تنحل الى صـــور الاسطقسات · وقـد تظهر في صـورة انسـان أو حيـوان أو غير ذلك ، ثم تصير الى العدم (٥٢) ·

وقد أشار بعض الباحثين الى أن هذا النص يوحي باقراره (الجزئي) بتناسـخ الأرواح (٥٣) ·

ولكننا نرجح عدم أخذ الفارابي بهذه الفكرة ، لأنه لو آمن بهـــا (جزئيا) ـ كما قيل ـ لما رفضها على الاطلاق (كليا أو جزئيا) ، كما هو واضح من النصوص السابقة · ثم ان رفضه القاطع لفكرة التناسخ ورد في ثلاثة مؤلفات ، بينما لم ترد الاشارة الى هذا الاقرار (الجزئي) الا في مؤلف واحد ! كما أن الرفض جاء صريحا وحاسما بينما الاشارة جاءت غامضة ومشوشة ·

ومع ذلك فان هذه الاشارة الجزئية يصعب تفسيرها · لذلك تساءل د · آل ياسين محاولا تفسيرها أو تعليلها فقال : هل كان الفيلســـوف ـ الفارابي ـ يرغب في رسم صورة مأساوية لأصحاب النفوس المذنبة الخاطئة كي تكون رادعا ووازعا لهم من الاستمرار في هـــذا العمـــل الخطير ؟ (٥٤) ·

وهو تفسير غير كاف ، فحتى لو كان الأمر كذلك ، فما كان يدعـو الشيخ أبا نصر أن يرسم صورة توحي بالاقرار بالتناسخ ولو بشكل جزئي· أجل ··· قد يكون أراد أن يرسم صورة فحسب ، ولكنه اخطأ التصوير ، والا فالرجل نص على رفض التناسخ في غير ما موضع ·

---

(٥٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ ·
(٥٣) د· ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٨ ·
(٥٤) د· جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١٥ ·

٣ ـ قـــوى النفس :

ـ مقدمة : الجدل الصاعد في فلسفة الانسان :

اذا كان الفارابي قد استخدم منهج الجدل النازل في فلسفته الكونية ، حيث لاحظنا أن الموجودات تتدرج في الوجود نزولا من الأول الواحـد الحق سبحانه ثم العقول الثواني والأفلاك حتى العقل العاشر وهو العقل الفعال وفلك القمر ، فانه في مجال الانسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تتدرج الموجودات صعودا من البسيط فالمركب فالأكثر تركيبـا . ولا شـك ان ابسطها هو المادة أو الهيولى الأولى التي تنتج عنها المبدىء الأربعـة (أو الاسطقسات) ، وان اعقدها واكثرها تركيبا واشرفها ايضـــا هـــو الانســـان .

فالانسان ، كما سبق واشرنا ، هو على قمة عالم الطبيعة ، بل هو « صورة مصغرة عن الكون » (٥٥) .

وهذا الجدل الصاعد نلاحظه بجلاء في قوى النفس . فهي تبـــدأ بالتدرج من القوة الغاذية التي يتغذى بها الانسان ، فالقوة الحاسـة ، فالنزوعية ، فالمتخيلة ، ثم القوة الناطقة التي يدرك بها الانسان المعقولات ، وهي افضل تلك القوى واسماها .

يقول الفارابي : « فاذا حدث الانسان ، فاول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغاذية ، ثم من بعد تلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرها التي بها يحس الطعوم ، والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الالوان المبصرات كلها مثل الشعاعات . ويحدث مع الحواس بها نزوع الى ما يحسه ، فيشتاقه او يكرهه . ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله . ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل

---

(٥٥) انظر د. ماجد فخري : المصدر السابق ، ص ١٧٠ ، وراجع الفصل الثاني ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ، من هذا البحث .

والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن بها ايضا نزوع نحو ما يعقله » (٥٦) ٠

بعد ذلك يبدأ الفارابى فى تحليل تلك القوى وتعريفها واحدة واحدة لما لذلك من اهمية فى عملية الادراك والمعرفة بشكل عام ٠ وهى كما استقر عليه رأيه تنقسم الى :

(أ) القوة الغاذية :

وغرضها حفظ الشخص وتنميته ، وحفظ النوع وتبقيه بالتوليد ٠٠ وتتكون من قوة رئيسية فى الفم ، وقوى أخرى خادمة لها متفرقة فى سائر أعضاء الجسم (٥٧) ٠ فهى تهدف الى تنمية الكائن الحى ، وحفظ وجوده ، وبالتالى حفظ نوعه (٥٨) ٠

(ب) القوة الحاسة :

وهى التى تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة ، والمتفرقة فى العينين وفى الأذنين وغيرهما ٠ وتدرك الملذ والمؤذى ، ولكنها لاتميز الضار والنافع ، ولا الجميل والقبيح ٠ ومصادر هذه القوة هى الحواس الخمس التى تستفيد منها المعرفة بالأشياء الخارجية ٠ « وكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه ٠ والرئيسة منها هى التى اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها ٠ وكان هذه الخمس هى منذرات تلك ، وكان هؤلاء أصحاب أخبار ، وكل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وباخبار ناحية من نواحى المملكة ٠ والرئيسة كأنها هى الملك الذى عنده تجتمع أخبار نواحى مملكته من أصحاب أخباره ٠ والرئيسة من هذه أيضا هى فى القلب » (٥٩) ٠

---

(٥٦) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، وانظر (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ ٣٣ ، مع ملاحظة ان الفارابى يبدأ عرضه لقوى النفس فى هذا الكتاب بالقوة الناطقة فالنزوعية فالمتخيلة فالحساسة ، أى عكس ما هو موجود فى (المدينة الفاضلة) ، ولكن هذا لا يعنى اخلاله بالتدرج المتصاعد لأنه يقر هنا أيضا بأولية القوة الحاسة ، كما يلاحظ اهمال الفارابى لذكر القوة الغاذية ٠

ولمزيد من الايضـــاح انظر (عيون المســـائل) ، ص ٦٣ ، والدعاوى القلبية ، ص ٩ ــ ١٠ ٠

(٥٧) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٠ ، وانظر أيضا الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٦ ، والمدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ــ ٧١ ٠

(٥٨) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٤٦ ٠

(٥٩) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ، ولاحظ تأثر فكره السياسى على مجمل تصوراته ٠ وانظر أيضا (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، أيضا د٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٥٦ ٠

ولكن الحواس لا تقتصر على الحس الخارجي الذي تمثله قـــوى السمع والبصر والشم واللمس والذوق ، وانما هنالك حس باطني يدرك ما وراء هذه الاحساسات ، حيث يتقبلها ويحفظها كمـــا تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن (٦٠) · وسنعود الى هذه القوة في حديثنا عن الادراك ·

(ج) القـوة النزوعيـة :

وهي التي « يكون بها النزوع الانساني بأن يطلب الشيء او يهرب منه ، ويشتاقه أو يكرهه ، ويؤثره او يتجنبه · وبها (تكون) البغضـة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس » (٦١) ·

وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة · « فان الارادة هي نزوع الى ما ادرك وعن ما ادرك ، اما بالحس واما بالتخيـــل ، واما بالقـــوة الناطقة ، وحكم فيه انه ينبغي أن يؤخذ او يترك · والنزوع قد يكون الى علم شيء ما او عمل شيء ما ، اما البدن بأسره ، واما بعضو منه » (٦٢) ·

وآلات هذه القوة هي « جمع القوى التي تتاتى بها حركات الأعضاء كلها والبدن بأسره ، مثل قوة اليدين على البطش وقوة الرجلين على المشي وغيرهما من الأعضاء » (٦٣) ·

وجميع قوى النفس مقرونة بالنزوعية · « فالنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخـدم الناطقة · والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها ان توفي الخدمة والعمل الا بالقوة النزوعية · فان الاحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن الى ذلك تشوق الى أو تخيل او روى فيـــه وعلم ، لأن الارادة هي أن تنزع بالقـــوة النزوعيـــة الى ما ادركت » (٦٤) · ويضع الفارابي مركز القـــوة النزوعية في القلب ايضا (٦٥) ·

---

(٦٠) د· خليل الجر والفاخوري : المصدر السابق ، ص ١٢٦ ·
(٦١) الفارابي : السياسة المدنية ، ص ٣٣ · ما بين القوسين في الأصل (يكون) ·
(٦٢) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٧٢ ·
(٦٣) الفارابي : فصول المدني ، ص ١٠٧ · نشرة : دنلوب ، لندن ، ١٩٦١ ·
(٦٤) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ·
(٦٥) نفس المصدر ، ص ٧٢ ، ص ٧٥ ·

(د) القـوة المتخيلة :

وهى القوة التى « تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركب بعضها الى بعض ، وتفصـــل بعضها عن بعض ، فى اليقظـــة والنـــوم » (٦٦) ٠

والمتخيلة ليست لها اجزاء فى أعضاء أخر ، بل هى واحدة ٠ وبما انهـــا تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، تكون حاكمـــة على المحسوسات ومتحكمة عليها ٠ ولكن تحليلها وتركيبها للمحسوسات يكون مطابقا لها حينا ومخالفا لها حينا آخر (٦٧)

ولفعل المخيلة وجهان : الأول « تخيل الشىء الذى يرجى ويتوقع ، أو تخيل شىء مضى ، أو تمنى شىء ما تركبه القـوة المتخيلة ، والثـانى ما يرد على القوة المتخيلة من احساس شىء ما ، فتخيل اليه من ذلك امر انه مخوف او مامول ، أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة » (٦٨) ٠

والمتخيلة والغاذية قد تفعلان عند النوم دون سائر القوى (٦٩) ٠

والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسـة والناطقـة ٠ وعندما تكون الحواس قائمة بافعالها ، تكون المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها ٠ وتكون هى ايضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارفاد القوة النزوعية ٠ ولكن اذا توقفت القوى الأخرى وهى الحاسة والنزوعية والناطقة عن افعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القـوة المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجـدده الحواس عليها دائما من رسـوم المحسوسات المحفوظة الباقية بالتركيب والتحليل كما لاحظنا ٠ ولكن لها مع ذلك فعل ثالث وهو (المحاكاة) ، حيث تختص من بين قوى النفس جميعا ، بأن لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التى تبقى محفوظة فيها ٠ فاحيانا تحاكيها بالحواس الخمس ، واحيـانا تحاكى المعقولات ، واحيـانا تحاكى القوة الغاذية ، واحيـانا النزوعية (٧٠) ٠ وسيتضح ذلك اكثر عند حديث الفارابى عن نظرية النبوة حيث تلعب المتخيلة دورا هاما فى هذه النظرية ٠

---

(٦٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ٠
(٦٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ـ ٧٢ ٠
(٦٨) المصدر السابق ، ص ٧٣ ٠
(٦٩) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٧ ٠
(٧٠) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ٠

(هـ) القـوة الناطقـة :

وهى التى يتميز بها الانسان عن غيره من الكائنات ، ويختص بهـا دون سواه · وهى رئيسة القوى كلها ، فهى رئيسة المتخيلة والحاسـة والغاذية · والناطقة « هى التى يحوز بها الانسان العلوم والصناعات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق ، وبهـا يروى فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضـار والملذ والمؤذى · والناطقة منها نظرية ومنها عملية · والعملية منها مهنية ومنها مروية · فالنظرية هى التى بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه أن يعمله انسان اصلا · والعملية هى التى بها يعرف ما شأنه أن يعمله الانسان بارادته · والمهنية منها التى بها تحاز الصناعات والمهن · والمروية هى التى يكون بها الفكر والروية فى شىء مما ينبغى ان يعمل أو لا يعمل»(٧١) ·

٤ ـ وحـدة النفس :

رغم انقسام النفس عند الفارابى الى عدة قوى مختلفة ، فان ذلك لا يعنى الانقسام الفعلى ، وانما هو مجرد تقسيم اعتبارى · لأن النفس فى حقيقتها واحدة ، وهذا الاختلاف الذى نراه هو فى الظاهر وحسب ، أما النفس فموجود واحـد · ولذا يمكننا القـول ان النفس « متعـددة الظهـر متحدة الجوهر » (٧٢) ·

بل ان الفارابى نفسه يعقد فصلا خاصا فى (المدينـة الفاضـلة) يلخص هذه الفكرة تلخيصا وافيا . وعنوانه : « كيف تصير هذه القـوى والأجزاء نفسا واحدة » (٧٣) ؟

أما اساس وحدة النفس عند الفارابى فأمران : الأول هو ارتباط قوى النفس مع بعضها البعض كارتباط المادة بالصورة ، وخضوعها لبعضها البعض كخضوع المرؤوس للرئيس ، والثانى هو ارتباط النفس بمجموعها بالجسـد ·

فبالنسبة للأمر الأول نجد أن « الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة فى الغاذية · والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة · والمتخيلة الرئيسة

---

(٧١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٣ ، أيضا (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٢ ، (فصول المدنى) ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ·

(٧٢) اليازجى وكرم : أعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ ·

(٧٣) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٤ ·

مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة فى المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهى صورة لكل صورة تقدمتها » (٧٤) ٠

أى اننا نجد جدلا صاعدا من ادنى القوى الى اعلاها ، يقابله جدل نازل من اعلى القوى الى ادناها ٠ وذلك فى كون تلك القوى تحكم او ترأس ـ بتعبير الفارابى ـ بعضها البعض ، كما هو الحال على الصعيد العضوى حيث يرأس القلب ـ برايه ـ اعضاء الجسم جميعا ، وكما هو الحال على الصعيد الاجتماعى حيث يرأس الانسان الفاضل ، او هكذا يفترض ، افراد المجتمع جميعا ٠

ولقد لاحظنا فيما سبق أن القوة الناطقة ، وهى القوة العاقلة فى الانسان ، تحكم جميع القوى الأخرى من غاذية وحاسة ومتخيلة ، وما هذه الا خدم لها ٠

أما الاساس الثانى لتلك الوحدة بين قوى النفس فهو فى ارتباطها بالجسد ٠ فرغم أن الفارابى قد اعتبر النفس جوهرا روحيا مفارقا ، فان ذلك لم يمنعه من التاكيد على ارتباط النفس بالجسم واعضائه المختلفة ٠ والحقيقة ان فاعلية تلك القوى لا يمكن أن تفهم دون آلاتها التى هى اعضاء الجسم ٠

ولقد جارى الفارابى ارسطو فى اعتبار القلب مركزا للحياة السيكولوجية ومظاهرها المختلفة ، كما لاحظنا حينما جعل رئاسة جميع قوى النفس فى القلب ، وهو ايضا مركز للحياة العضوية ٠ فالقلب عنده ينبوع الحرارة والحياة ، حيث تنبعث منه فى سائر الأعضاء ، ومنه تسترفد ، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيوانى الغريزى فى العروق ، ولذا كانت « كل قوة عضو ، سوى القلب ، تابعة فى افعالها للقوة التى فى القلب » (٧٥) ٠

ولكن الفارابى خالف ارسطو فى موضع آخر من كتبه ، حينما جعل القوة المصورة فى مقدم الدماغ حيث تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها (٧٦) ٠ على أن رايه فى الغالب هو اعتبار القلب كمركز لجميع القوى النفسانية كما هو الحال عند ارسطو (٧٧) ٠

---

(٧٤) المدينة الفاضلة ، ص ٧٤ ٠

(٧٥) الفارابى : رسالة فى اعضاء الحيوان وافعالها وقواها ، ص ٦٩ ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د٠ عبد الرحمن بدوى ، وانظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٥ ٠

(٧٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ٠

(٧٧) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ١١١ ٠

٥ ـ ملاحظة وتعقيب :

من خلال دراستنا لقوى النفس عند الفارابى تبرز لدينا الملاحظات التاليـــة :

١ ـ لا يثبت الفارابى على حال واحدة فى تقسيمه لقوى النفس فهى مرة خمسة ، ومرة أربعة ، ومرة أخرى اقل من ذلك (٧٨) ٠

ولكن محصلة رأيه النهائى انها خمس قـوى : غاذية ، وحاسـة ، ونزوعية ، ومتخيلة ، وناطقة ٠ اما الاختلاف الظاهر فى بعض مؤلفاته فلا يظهر الا فى فى المؤلفات التى كتبها على شكل رسائل ، وربما تعليقات جمعها التلامذة والنساخ فيما بعد ، اما فى كتبه الرئيسية كـ (فصـول المدنى) و (المدينة الفاضلة) فقد استقر رأيه على انها خمس ، وكذلك فى (السياسة المدنية) لولا انه اهمل ذكر القوة الغاذية (٧٩) ٠

٢ ـ فيما يخص قوى النفس ووحدتها تأثر الفارابى بالمعلم الاول ولا شك ، لكنه خالفه احيانا ، وبالذات فى (فصوص الحكم) حينما اعتبر القوة المصورة وهى التى تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها موجودة فى مقدم الدماغ وليس فى القلب ، كما هو شائع عند ارسطو ٠ ولو قـدر لأبى نصر أن يتعمق هذه المسألة لكان قد غير المفاهيم السائدة آنذاك عن طبيعة العلاقة بين النفس والجسد ، ودور الدماغ كعضو رئيسى فى الحياة السيكولوجية ، وليس ثانويا كما ذهب ارسطو والمشاؤون ٠

٣ ـ كان لنظرية الفارابى فى قوى النفس تاثير كبير على ابن سينا ، ويكاد عرض الشيخ الرئيس لتلك الموضوعات ان يكون ترديدا حرفيـــا لأستاذه مع شىء من التوسع (٨٠) ٠

٤ ـ نلاحظ فى تقسيم الفارابى لقوى النفس التأثير الشديد لفكره السياسى ٠ فهناك قوى متمايزة يحكم بعضها بعضا ، ويحكمها جميعا عضو رئيسى ، كما هو الحال فى (مدينته الفاضلة) التى توجد فيهـــا طبقات عدة ويرأسها جميعا الانسان الفاضل ٠ ولكن رغم هذا التمايز فان هناك وحدة بين قوى النفس كما هو الحال فى الوحدة الحاصلة بين قوى المجتمع ٠ فتلك كهذه يخدم بعضها بعضا ، ويعين بعضها بعضا ٠ وعلى حين يشبه قـوى النفس هنـا بأجزاء المجتمع نجـده يشبه المجتمع بالجسد الذى تتعاون أعضاؤه ويرأس بعضها بعضا ٠

---

(٧٨) قارن (للمدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٣٢ ـ ٣٣ ، (عيون المسائل) ، ص ٦٣ ، أيضا (التعليقات) ، ص ٩ ـ ١٠ ٠

(٧٩) انظر مثلا فصول المدنى ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ، والسياسة المدنية ، ص ٣٢ ٠

(٨٠) انظر ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، م ١ ، ص ٣٢ ، وما بعدها ٠

الفصل الرابع

(نظـرية المعـرفة)

اهتم الفـارابى اهتماما كبيـرا بمشـكلة المعرفة ، ولذا اعتبر بعض الباحثين « مواقف الفارابى على اختلافها ، تعتمد على اسس مذهبه فى المعرفة ، مثله فى ذلك مثل المفكرين بصفة عامة ، واهل صناعة الفلسفة بصفة خاصة » (١) ٠

وقد لاحظنا كيف اهتم الفارابى بمشكلة المنهج ، واحصاء العـلوم ، والمنطق ، وغيرها مما يدخل او يمهد لنظرية المعرفة (٢) ٠

وسـوف نبحث الآن نظرية المعرفة عند ابى نصر الفارابى بشكل متكامل من حيث علاقتها بالنفس ، لأن للنفس دورا اساسيا فى المعرفة التى تمثل جزءا من علم النفس النظرى ، وان راى كل فيلسـوف فى المعرفة يتاسس على مذهبه فى النفس تاسيسا ذاتيا (٣) ، ونبحث ايضـا دور الحس والعقل فى نظرية المعرفة ، ونفصل نظريته فى العقل لما لها من دور هام على صعيد الفكر الفلسفى الاسلامى منه والمسيحى الوسيط ، وكذلك نبحث هنـا العـلاقة بين المدرِك والمدرَك ، أو بين الذات والموضوع ، ثم ننتقل الى المعرفة الاشراقية التى تتجلى فيها نزعة الفارابى الصوفية ، ونبحث ايضا نظريته فى النبوه التى تشكل عنده اسمى واعلى درجات المعرفة ، ثم نختم هذا الفصل بحل لاشكال اثير حول حدود المعرفة عند المعلم الثانى ، بناء على نصوص وردت فى بعض مؤلفاته ٠

---

(١) د٠ فوقية حسين : مقالات فى اصالة الفكر المسلم ، ص ١٠٣ ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ ٠

(٢) انظر الفصل الاول ، ص ٣٩ وما بعدها ٠

(٣) د٠ محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، ص ٢٢٠ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠ وانظر ايضا د٠ محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، ص ٥٦ ، ط ٣ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ ٠

وتنقسم المعرفة عند ابى نصر الفارابى الى ثلاثة أقسام أو درجات هى : المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية ، والمعرفة الذوقية أو الاشراقية . وهذا التقسيم لا يعنى أن هناك انفصـــالا بينها ، بل هى متصلة ويكمل بعضها بعضا ، على الأقل فيما يخص النوعين الأولين ، ولذا فان كل قسم يشكل درجة من درجات الارتقاء فى سلم المعرفة .

اولا : المعرفة الحســـية :

هذا النوع من المعرفة مستمد من الاحساسات سواء كانت خارجية او داخليـة والمعرفة الحسية هى أول درجة فى سـلم المعرفة عند المعلم الثانى ، وفيها يبدأ الانسان بالتعامل مع العالم الخارجى محاولا ادراكه ، « فحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات .... والحواس هى الطرق التى تستفيد منها النفس الانسانية المعارف » (٤) .

اذن فالمعرفة الحسية ضرورية كالمعرفة العقلية ، ولا غنى للعقـل عنها ، لأننا لا نستطيع ادراك الكليات الا من خلال احساسنا بالجزئيات ، ولأن الحواس هى المصادر الاولية التى تمنح النفس المعرفة .

والفارابى يقسم الحواس ، بشكل عام ، الى قســـمين : حواس ظاهرة ، وحواس باطنة . وهو يشير الى هذا التقسيم فى أكثر من موضع من كتبه ، فيقول مثلا فى (الدعاوى القلبية) : « وان من قواها — اى النفس — المدركة : الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الوهمية ، والقوة الذاكرة ، والقوة المفكرة » (٥) .

ويقـول فى موضـع آخـر : « الادراك الحيـوانى اما فى الظـاهر واما فى الباطن ، والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التى هى المشاعر والادراك الباطن للوهم » (٦) .

وتكثر اشارات الفارابى الى هذا التقسيم فى (فصوص الحكم) ، وكذلك يشير اليه فى (عيون المسائل) (٧) ، على حين خلا كتاب (المدينة

---

(٤) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ — ٤ .

(٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١٠ ، ويأخذ ابن سينا بنفس هذا التقسيم ، فيقول : « وأما القوة المدركة فتنقسم الى قسمين : منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل » . انظر ، ابن سينا : النفس من (الشفاء) ، المقالة الأولى ، الفصل (٥) ، ص ٣٣ ، تحقيق الأب قنواتى ، وسعيد زايد ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، وقال نفس المعنى ذهب (الغزالى) ، انظر (مقاصد الفلاسفة) ، ص ٣٤٨ .

(٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١١ .

(٧) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٣ .

الفاضلة) و (السياسة المدنية) من ذكر هذا التقسيم نصا ، وان ورد في (المدينة الفاضلة) ضمنا (٨) ، ربما لأنه وجده أمرا مفروغا منه !

والحقيقة ان نظرية المعرفة ، ومبحث الادراك على وجه الخصوص ، نجدهما اكثر وضوحا وتأصيلا في كتابي (فصوص الحكم) و (التعليقات) وغيرهما ، وان كان ما ورد في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لا يقل اهمية · ولنعرض الآن رأي الفارابي في الحواس بقسميها ·

(١) الحواس الظاهرة :

الحواس الظاهرة ، أو القوة التي تدرك من الخارج ـ بتعبير ابن سينا ـ هي أول ما يستعمله الكائن الحي في التعرف على العالم · واذا كانت المعرفة الحسية هي الدرجة الأولى في سلم المعرفة ، والمقدمة الضرورية للمعرفة العقلية ، كما اسلفنا ، فان الحواس الظاهرة هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها · ونحن نعرف أن الانسان يبدأ في التعرف على الأشياء من خلال السمع ، والبصر ، واللمس ، وما الى ذلك ·

والمعلم الثاني يشرح ويحلل تلك الحواس من خلال علاقتها بالأشياء المحسوسة ، وعملية الحس بشكل عام ، ومن خلال عرضها كأدوات للحس من جهة أخرى · وهو في الناحية الأولى فصل ووضح ، وفي الثانية أشار ولم يفصل ·

أما فيما يخص الناحية الأولى فان أولى تلك العلاقات بين الحواس الظاهرة والأشياء المحسوسة ، تتمثل في ادراكها تلك المحسوسات من الخارج بانطباع صورها في الحواس (٩) ، كما ينطبع ، أو ينقش الخاتم في الشمع · والمعرفة الحسية تتم بانتزاع صورة المحسوس واستيداعها في الذاكرة التي تتمثلها وقت الحاجة وان غابت عنها ·

يقول الفارابي شارحا نظريته في الادراك الحسي ، والتي سنعود اليها بشكل منفصل : « الادراك يناسب الانتقاش ، كما يكون الشمع أجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه ، وعانقه معانقة (ضامة رحل) عنه بمعرفة ومشاكلة صورة · كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة ، فاذا اختلس

---

(٨) انظر مثلا : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ـ ٧١ ·

(٩) انظر ابن سينا : (النفس) من (الشفاء) ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا الياس فرح : الفارابي ، ص ٨١ ، جوابه ، لبنان ، ١٩٣٧ ·

عنه صـورته علد معه المعرفة · كالحس يأخـذ من المحسـوس صـورة يستودعها الذكر ، فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس » (١٠) ·

والحقيقة ان هـذه النظرية الفارابيـة في الادراك الحسي ، والتي تشبه تاثير المحسوسات في الحواس بتاثير الخاتم في الشمع هي ذات اصل ارسطي بلا شك (١١) ، وقد تاثر بها ابن سينا ايضا ، وسنعود الى بسط رأييهما لاحقا ، لاننا الآن بصدد عرض رأي الفارابي في الحـواس الظاهرة حتى نصل الى وصف تفصيلي لها يجلو حقيقتها قدر الامكان ·

والعلاقة الثانية بين الحواس الظاهرة والمحسوسات هي في مدى انفعال تلك الحواس وتاثرها بها سواء من حيث الكيف او من حيث الكم · فاذا كان التاثير قويا فانه ربما يفسد عضو الحس ، ويعطي بذلك نتيجة عكسية ·

يقول ابو نصر : « كل حس من الحواس الظاهرة يتاثر من المحسوس مثل كيفيته · فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته (وان زال) · كالبصر اذا حدق للشمس تمثل فيه شبح الشمس ، فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا ، وربما استولى على غريزة الحـدقة فافسدها · وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باشره بطنين بقي مدة ، وكذلك حكم الرائحة والطعم ، وهذا في اللمس أظهر » (١٢) ·

ونجد عند ارسطو تحليلا مشابها لهذه الظاهرة ، وان كان قد ذكرها في سياق آخر · كما ان الفارابي يورد نفس الأمثلة التي اوردها المعلم الأول في هذا الصدد ·

يقول المعلم الأول : « ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا ، بل صورة وقوة للحاس · فيظهر بوضوح من ذلك لمـاذا كانت شـدة المحسوسات تفسد اعضاء الحس · ذلك ان الحركة اذا كانت شديدة جدا على عضو الحس ، فان الصورة ــ وهي ما نقول انها الحاسة ــ تتلاشى ، كما يحدث في التناسب والمقام ، عندما تضرب الأوتار بشدة » (١٣) ·

---

(١٠) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٠ ــ ١١ ، وفي نشرة (ديتريشي) يرد ما بين القوسين هكذا : (ضامة وصل) ! وما ابتداء اسوب . انظر (فصوص الحكم ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ص ٧٣ نشرة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ·

(١١) أرسطو : النفس ، الكتاب الثاني ، الفصل (١٢) ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ ·

(١٢) الفارابي : فصوص : فصوص الحكم ، ص ١١ ، وقارن طبعة القاهرة ، ص ١٥٠ ، حيث توجد كلمة (زمانا) بدل (وان زال) ·

(١٣) أرسطو طاليس : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ و ، ص ٨٧ ·

وثمة صفة ثالثة للحواس الظاهرة ، وهي انهـا لا تدرك المعـانى المجردة ، وانما تدركها ممزوجة بالمادة واحوالها من كم وكيف ، وأين ووضع ... الخ ، كما أن هذه الحواس لا تحتفظ بالصور والمعانى بعد زوال المحسوسات أو غيابها ، ولأنها لا تدرك تلك الصـور والمعـانى الا مقرونة بالمادة وعلائقها ، وهذا خلاف الحس الباطن كما سنرى .

يقول ابو نصر : « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل (يدرك) خلطا ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس ، فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل ادرك انسانا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ، ولو كانت تلك الأحوال داخـلة في حقيقة الانسانية لشـارك فيها الناس كلهم ، والحس مع ذلك ينسلخ عن هـذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة » (١٤) .

ولا نجد عند ابى نصر تفرقة واضحة بين ادراك الصورة ، وادراك المعنى (١٥) ، كما هو الحال عند الشيخ الرئيس الذى يفرق بينهما فى الادراك من حيث ارتباطهما بالحس الظاهر والحس الباطن ، وهو ما يهمنا ايضاحه هنا .

فالفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى عند ابن سينا يكمن فى ، ان الصورة هى الشيء الذى يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا ، لكن الحس الظاهر يدركه أولا ويؤديه الى الحس الباطن ، مثـل ادراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى لشكله وهيئته ولونه ، فان الحس الباطن من الشاة يدركها ، لكن انما يدركها أولا حسها الظاهر ، واما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسـوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا ، مثل ادراك الشاة للمعنى المضـاد فى الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البته . فالذى يدرك من الذئب أولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن ، فانه يخص فى هذا الموضع باسم الصورة ، والذى تدركه القوة الباطنة دون الحس فيخص فى هذا الموضع باسم المعنى » (١٦) .

---

(١٤) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٥٢ ، طبعة القاهرة ، وانظر طبعة الهند ، ص ١٢ ، حيث سقطت كلمة (يدرك) من الطبعة الهندية ، وقارن ابن سينا : المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(١٥) عند الجرجانى ، المعانى « هى الصور الذهنية من حيث انه وضع بازائها الالفاظ والصور الحاصلة فى العقل ، فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى ، ومن حيث انها تحصل من اللفظ فى العقل سميت مفهوما » ، (التعريفات ، ص ١٩٦) .

(١٦) ابن سينا : النفس ، م ٢ ف ٥ ، ص ٣٥ .

هكذا وصف الفارابي الحواس الظاهرة بشكل عام ، وحاول تحديدها من خلال علاقتها بالمحسوسات وعملية الحس ذاتها · ولكن ماذا فيما يتعلق بأدوات الحس نفسها ، والتي لولاها يستحيل حصول عملية الادراك الحسي . او الحس الظاهر على الأقل ؟ تلك الحواس التي أسماها ارسطو (بالحواس الخاصة) ، لأنها تخص كل محسوس على حدة ، مثل البصر والسمع والذوق ··· الخ ، وهي تفترق عن الحواس المشتركة التي لا تخص حاسة بعينها ، بل تعمها جميعا مثل الحركة والسكون والعدد وغيرها (١٧) ·

قلنا ان الفارابي اشار الى ذلك ولم يفصل ·· فهو لم يسلط ضوءا كافيا على تلك الحواس ، ولم يشرحها بالتفصيل كما فعل أرسطو مثلا في كتاب (النفس) (١٨) او كما فعل ابن سينا في (النفس) ضمن موسوعة (الشفاء) (١٩) ، وانما نجد في بعض كتبه اشارات وتعريفات مختصرة لبعض الحواس كالبصر والسمع واللمس ·

فهو في موضع من (المدينة الفاضلة) يعدد الحواس الخمس دونما تفصيل (٢٠) ، وفي موضع آخر من نفس الكتاب يعطي تعريفا لحاسة البصر ، فيقول : « البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل ان يبصر فيه بصر بالقوة ، والالوان قبل ان تبصر مبصرة مرئية بالقوة · وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في ان يصير بصرا بالفعل · فان الشمس تعطي البصر ضوءا يضاء به ، وتعطي الالوان ضوءا تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصرا بالفعل ويصيرا بالفعل ، وتصير الالوان ، بذلك الضوء ، مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة » (٢١) ·

وهذا تحليل مختصر لحاسة الابصار ، لعل اهم ما فيه تنويهه بأن عملية الابصار تكون بأشعة تدخل الى العين · فيتم الابصار ، وليس العكس كما كان شائعا · وهو امر سبق فيه الفارابي عالم البصريات الشهير الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) ، الذي يعزى له فضل اكتشاف تلك الحقيقة (٢٢) ·

---

(١٧) ارسطو : النفس ، ك ٢ ف ٦ ، ٤١٨ و ، ص ٦٤ ·

(١٨) المصدر السابق ، ك ٢ ف ٧ ـ ١١ ، ٤١٨ ط ـ ٤٢٤ و ، ص ٦٥ ـ ٨٦ ·

(١٩) انظر مثلا معالجته المفصلة لهذا الموضوع في كتاب (النفس) ، م ٢ ف ٣ ـ ٥ ، ص ٥٨ ـ ٧٠ ، ايضا م ٣ ف ١ ـ ٨ ، ص ٧٩ ـ ١٣٢ ·

(٢٠) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٧٠ ·

(٢١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ، وانظر له (فصول المدني) ، ص ١٠٧ ·

(٢٢) انظر البحث الهام الذي أوردته أستاذتنا الفاضلة د· نائل اسماعيل حسين عن الحسن بن الهيثم في كتاب (مناهج البحث العلمي) ، ص ٢٦ ـ ٣٦ ·

أما بالنسبة لبقية الحواس فانه يشير اليها في (فصوص الحكم) ، ولكن باختصار شديد ايضا · فيقول عن اللمس مثلا : انه « قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر » (٢٣) . وكذلك الحواس الاخرى ·

وقد يتساءل الباحث عن السبب في اهمال الفارابي لدراسة هذه الحواس بشكل كاف كما فعل ارسطو من قبل او ابن سينا من بعد الذي توسع في ذلك اكثر من سابقيه · قد يكون السبب هو أن هذه الموضوعات تدخل في نطاق البحث الطبيعي الخالص بينما الفارابي بصدد بحث سيكولوجي ! قد يكون هذا صحيحا ، لولا أن الفارابي نفسه ـ مثل كثير من فلاسفة الاسلام ـ يجعل النفس جزءا من العلم الطبيعي (٢٤) ·

ولذا يظل هذا الموضوع ثغرة في معالجة الفارابي للحواس الظاهرة ، حاول تلافيها في تحليله للحواس الباطنة · فقد عرضها بشكل اكثر وضوحا ، ولكن باختصار شديد ، سواء من الناحية التشريحية او الوظيفية. وهو ما سنراه الآن ·

(ب) الحواس الباطنة :

وتشكل القسم الثاني من الحواس عند الفارابي · واذا كانت الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج، فان هذه تدركها من الداخل ، اي من داخل النفس · حيث تحتفظ بصور المحسوسات التي ادركتها الحواس الظاهرة بعد غيابها ·

والحواس الظاهرة التي عرضناها لا تكفي لتكوين الادراك الحسي عن الشيء ، لانها تعطي صورة جزئية عنه ، فضلا عن انها لا تستبقيه بل يزول بزوال الأثر الحسي ، الا ما ندر ، حينما يكون المؤثر قويا ، فتبقى صورته حينئذ بعض الوقت ثم تزول كما لاحظنا ·

أما الحس الباطن فان صورة الشيء فيه لا تزول بزوال المحسوس بل تبقى ، ثم يستحضر الانسان تلك الصورة في الوقت المناسب ، وهذه اهم خصائصه ·

والحس الباطن كالحس الظاهر ، لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ، ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس ، فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضران في الباطن صورة (الانسانية) صرفة ، بل على نحو ما تحس من خارج

---

(٢٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١١ ·
(٢٤) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ١١٩ ·

مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع . فاذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك . بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة من الحس ، وان فارق المحسوس » (٢٥) .

والحواس الباطنة عند الفارابي خمس هي : الحس المشترك ، والقوة المصورة . والوهم ، والقوة الحافظة ، والقوة المفكرة والمتخيلة(٢٦) بينما هي عند ارسطو ثلاث : الحس المشترك ، والمخيلة ، والذاكرة (٢٧) .

وقد جرى ابن سينا والغزالي وملاصدرا مجرى الفارابي في تقسيمهم لقوى النفس الباطنة ، فهي عندهم أيضا خمس (٢٨) . ولابد لنا أن نستعرض هذه القوى عند الفارابي تفصيلا .

١ ـ الحس المشترك :

وهو أول الحواس الباطنة ، ويمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة ، واليه تؤدى وتجتمع هذه الحواس . يقول الفارابي : « في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس ، وعندها بالحقيقة الاحساس ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها ، وان زالت حتى تمس كخط مستقيم او كخط مستدير من غير أن يكون كذلك ، الا أن ذلك لا يطول ثباتة . وهذه القوة ايضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل ، فما تصور فيها حصل مشاهدا » (٢٩) .

فالحس المشترك اذن هو مركز الحواس الظاهرة . اليه تنتهي ، وفيه يكون الاحساس الحقيقي . ويضرب الفارابي مثلا للتمييز بين الاثنين

---

(٢٥) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٣ ، وقد ابتدا كلمة (الانسانية) معرفة استنادا الى طبعة القاهرة ، ص ١٥٣ ـ ١٥٥ ، وهو الاصوب كما نرى ، اما في طبعة حيدر آباد فقد وردت غير معرفة .

(٢٦) فصوص ، ص ١٢ .

(٢٧) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢٨) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ ـ ٣٦ ، ايضا ، الغزالي مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، وانظر صدر الدين الشيرازي : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٩ ، تحقيق : جلال الدين اشتياني ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ .

(٢٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ، وانظر شرح (فصوص الحكم) ، لمحمد بن اسماعيل الفاراني ، مخطوط ، ورقة ٦٢ ، حيث يذكر أن كلمة (الحد المشترك) الواردة في أول النص هي (الحس المشترك) في بعض النسخ .

بصورة الشيء الذي يتحرك حركة مستقيمة او دائرية ، فيرى كأنه خط مستقيم او دائرة ، وهو ليس كذلك · فالحواس الظاهرة لا يمكن ان تراه الا في صورته التي هو فيها ، بينما الحس المشترك ، على العكس من ذلك ، يمكن أن يراه في صورته التي كان عليها وصورته التي هو فيها او الحاضرة · وهذا المثل ذاته ، تقريبـــا ، يستخدمه ابن ســـينا في نفس الموضوع (٣٠) ·

ويعتبر الفارابي الحس المشترك ايضا مكانا لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم ، سواء وردت عليها تلك الصور من الخارج (الحواس الظاهرة) أم من الداخل (الحواس الباطنة) · ولكن المشهور عنه نسبة هذا العمل للقوة المتخيلة التي اذا انفردت في النوم وانشغلت عن الحواس تعود الى رسوم المحسوسات المحفوظة فيها فتركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، او تقوم بعملية المحاكاة ، اى محاكاة الأشياء المحسوسة الموجودة فيها·· فهي اما تحاكيها بالحواس الخمس ، او تحاكي المعقولات ، او القوة الغاذية ، او النزوعية (٣١) · ولذا فان نسبة هذا العمل ، من قبل الفارابي ، الى الحس المشترك تعوزه الدقة · ·

وكما ان الحس المشترك هو المركز الذي تؤدي اليه الحواس الخمس المعروفة ، فانه ايضا رئيس لتلك الحواس المتفرقة في العينين وفي الأذنين وغيرهما · ولكن هناك فارقا قويا بين الحس المشترك والحواس الظاهرة ، يتلخص في ان كل حاسة من هذه الحواس تدرك حسا معينا يختص بها ، بينما الحس المشترك ، او الحاسة الرئيسة ، كما يسميها هنـــا ، يدرك ما تدركه الحواس الخمس جميعا ·

يقول ابو نصر : « فكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا مايخصه والرئيسة منهـــا هي التي اجتمع فيهـــا جميـــع ما تدركه الخمس بأسرها » (٣٢) ·

وهو وان لم يسم تلك الحاسة في هذا الموضع ، الا انه ينص عليها بالاسم في مواضع اخرى (٣٣) · كما يظهر من خلال النص الســابق ان الحاسة الرئيسة يعني بهـــا الحس المشـــترك ، لأن الحس المشترك عنـد ارسطو ، وواضح ان ابا نصر ينهج هنا نهجه ، يعني به الحس الذي يعم المحسوسات جميعا · فالحركة مثـلا ، وهي احـدى موضوعات الحس

---

(٣٠) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ ·
(٣١) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ ·
(٣٢) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ·
(٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٣ ، ص ٩٤ ·

المشترك ، يمكن أن تكون للمس والبصر ، بينما اللون لا يمكن أن يكون محسوسا الا بالبصر ، فهو محدد بحاسة واحدة ، وكذلك الصوت لا يحس الا بالسمع ، وهكذا الطعم واللمس ٠

يقول أرسطو : « المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ٠ ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ، والآخر يعمها جميعا ، وأعني بالمحسوس الخاص ، ذلك الذي لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم ٠ أما اللمس فموضوعاته مختلفة ٠ الا أن كل حاسة على كل حال ، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطيء في أن هناك لونا ، أو صوتا ، بل فقط في ما وأين اللون ، وفي ما وأين المسموع ٠ هذه ، اذن ، هي المحسوسات التي يقال عنها انها خاصة بكل حاسة ٠ والمحسوسات المشتركة هي الحركة ، والسكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار ٠ لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة ، بل تعمها جميعا » (٣٤) ٠

فالفارابي اذن يتفق مع ارسطو في التمييز بين حس يخص كل حاسة بعينها ، كاللون الذي يحسه البصر ، والرائحة التي يحسها الشم ، وبين حس تشترك فيه الحواس جميعا ، كالشكل والحركة وغيرها ٠ الأول يندرج ضمن اطار الحس الظاهر ، والثاني يندرج في اطار الحس الباطن ٠

ولكن المعلم الثاني لا يذهب الى ابعد من ذلك ٠ حيث لا نجد عنده ذكرا للمحسوس بالعرض ، أما المحسوس بالذات ، فيذكره ضمنا ولا يسميه بالاسم ٠ وباختصار لا نجد عنده هذا التقسيم الذي نلاحظه عند ارسطو ، وهو تقسيم المحسوسات الى محسوسات بالذات وأخرى بالعرض ، كما انه لا يعطي امثلة على الحس المشترك كالتي أعطاها ارسطو ، ولكنه يتفق معه في الاطار العام لتحليل الحواس ، والتمييز بين حواس خاصة (ظاهرة) ، وأخرى مشتركة (باطنة) ٠

والفارابي ، كما لاحظنا دائما ، يطبع نظرياته العضوية والنفسية بطابع سياسي ، كما يطبع نظرياته السياسية والاجتماعية بطابع عضوي ؛ ولذا نراه يستعمل هنا نفس المنهج ، فيجعل الحس المشترك رئيسا للحواس الخمس الظاهرة ، أما هذه فهي عيون ومنذرات أو أصحاب أخبار ، كل

---

(٣٤) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ٦ ، ٤١٨ و ، ص ٦٣ ـ ٦٤ ، وقارن ايضا ترجمة اسحق بن حنين لكتاب (النفس) ، لأرسطو ، المقالة الثانية ، ص ٤٥ ٠

واحد منهم موكل بجنس من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحي المملكة · والرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع اخبار نواحي مملكته من اصحاب اخباره · والرئيسة من هذه هي أيضا في القلب » (٣٥) ·

والحقيقة ان هذا التصور للحاسة المشتركة لا نجده عند ارسطو ، بل ينطلق فيه الفارابي من رؤيته السياسية الشاملة للموجودات ، والتي تقوم على أن هناك دوما شطرا يحكم ويأمر وآخر يطيع وينفذ · وهو أمر لاحظناه في فلسفته الكونية ، ونلاحظه الآن في النفس وقواها ·

والملاحظ أن ابا نصر يجعل مركز الحس المشترك في القلب متفقا في ذلك مع أرسطو الذي يعلل هذا الأمر في أن شرط الاحساس الحرارة والقلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم في أطراف الجسم (٣٦) ·

ونكاد نلمح عند الفارابي نفس التعليل الأرسطي · فالقلب عنده أيضا ينبوع الحرارة الغريزية ، حيث تنبث منه الى سائر الأعضاء ، لكنه يجعل الدماغ « قوة نفسية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل » (٣٧) ·

غير ان هذا الاتجاه لجعل القلب مركزا للحياة النفسية وقوى الحس الباطن ، يشيع في كتاب (المدينة الفاضلة) على وجه الخصوص ، بينما في (فصوص الحكم) يتجه الفارابي اتجاها آخر يبتعد فيه عن ارسطو ، حيث يجعل الدماغ ، لا القلب ، مركزا للحواس الباطنة ، وهو ما يقربه من الدراسات النفسية الحديثة ، كما نلمح تأثيره الكبير على ابن سينا في تحليله لقوى النفس الباطنة وموضعها في الجسم ·

ومما يجدر ذكره أن الفارابي في عرضه لقوى النفس الباطنة في (فصوص الحكم) لا يبتدىء بذكر الحس المشترك بل يبتدىء بالمصورة ، مما دفع بعض الباحثين الى القول بأنه يخلط الحس المشترك بالمصورة (٣٨) ! ولكننا لو دققنا في النص أكثر ، لوجدنا هذا القول غير صحيح · فالفارابي يبتدىء رأيه الوارد في (الفصوص) بالقول : « ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور » (٣٩) ، ويعد هذه الجملة المختصرة ، يذكر القوة المصورة ·

---

(٣٥) المدينة الفاضلة ، ص ٧١ ·
(٣٦) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ ·
(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ·
(٣٨) انظر الياس فرح : الفارابي ، ص ٨٤ ·
(٣٩) فصوص الحكم ، ص ١٢ ·

والسؤال الذى يمكن أن يطرح هنا هو : ما الذى تكونه هذه الشراك والحبال التى تصطاد ما يقتنصه الحس غير الحاسة المشتركة ذاتها ؟ لقد شبهها قبل قليل بأنها الملك والرئيس ، وبقية الحواس الظاهرة كالعيون التى تجلب لها أخبار المملكة ، وها هو يشبهها الآن بالصياد الماهر الذى يشرف على مجموعة من الشراك التى تجلب له الصور الحسية ، فيختار منها ما يشاء · ولا يمكن أن يكون المقصود فى ذلك هو القوة المصورة ، لأنه سيعطيها تعريفا خاصا سنعرضه بعد قليل ·

ثم ان أبا نصر يتعرض للحاسة المشتركة فى مكان آخر ، وبوضوح أكبر ، موضحا وظيفتها كواسطة بين الحس والعقل ، فيقول : « وقد يظن ان العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك · ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات ، فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز » (٤٠) ·

أى أنه لا يمكن الانتقال من المحسوس الى المعقول هكذا مباشرة ، بل يجب أن يتم هذا الانتقال عبر مجموعة من الحواس الباطنة أولها الحس المشترك · فالفارابى اذن يفرد للحس المشترك مكانا معينا ، ويميزه عن بقية الحواس الأخرى ، ولا يخلط بينه وبين القوة المصورة ، كما قيل ، نعم ··· قد يكون عرضه فى (الفصوص) موهما بعض الشىء ، لأنه لا ينص على الحس المشترك بالاسم ، بل ينص ابتداء على (المصورة) غير أن القراءة المعمقة للنص توضح لنا ما يؤدى الى نفس المعنى ونفس المراد ، وهو الحس المشترك · كما أن الفارابى يشير فى (المسائل الفلسفية) صراحة الى أن الادراك الحسى يبدأ بالحس المشترك ، فيميز تمييزا قاطعا بينه وبين (المصورة) ، وفى ذلك فصل الخطاب ·

ويتفق ابن سينا مع المعلم الثانى فى رؤيته العامة للحس المشترك ، بل وفى كثير من التفاصيل أحيانا · فعنده ، كما هو الحال عند الفارابى ، ان القوة التى تسمى الحس المشترك « هى مركز الحواس ، ومنها تتشعب الشعب ، واليها تؤدى الحواس ، وهى بالحقيقة (هى) التى تحس · لكن امساك هذه هو للقوة التى تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة » (٤١) ·

---

(٤٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ ·

(٤١) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ · و (هى) موجودة فى النص ، ولا أعتقد أن لوجودها مبررا يذكر ·

كما يرى ابن سينا أيضا أن التمييز بين الكيفيات الأولية للأشياء تكون أولا للحس المشترك ثم العقل ، وليس عن طريق العقل مباشرة ، لأن « الحس المشترك هو القوة التي تتأدى اليها المحسوسات كلها . فانه لو لم تكن قوة واحدة تدرك اللون والملموس لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين : انه ليس هذا ذاك . وهب أن هذا التمييز هو للعقل . فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما » (٤٢) .

والشيخ الرئيس يضع الحواس الباطنة ، متأثرا بالفارابي . في الدماغ ، وليس في القلب كما ذهب أرسطو . فيعرف الحس المشترك بأنه : « قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية اليه » (٤٣) ، غير أنه يخلط بين الحس المشترك وبين التخيل حينما يدعو الحس المشترك بأنه (فنطاسيا) ، رغم أن (Phantasia) عند أرسطو هي التخيل (٤٤) .

والخلاصة أن الحس المشترك هو « القوة التي تدرك الصور الجزئية الواردة اليه من مختلف أنواع الاستقبال الخارجي كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فتلتقي لديه هذه الادراكات المختلفة ، وبواسطتها يحكم على الأشياء الخارجية . فيقول مثلا : هذا الأبيض حلو ، ويريد بذلك السكر ، أو هذا ليس بذاك » (٤٥) .

٢ ـ المصـــورة :

لاحظنا أن الحس المشترك هو القوة التي تستقبل مختلف الصور الحسية الواردة عبر الحواس الخارجية ، فتحكم عليها وتدركها ، وتستطيع التمييز فيما بينها بناء على الخبرة السابقة . فنحن حينما نقول : ان هذا الأصفر حلو ونعني بذلك العسل ، فانما أصدرنا هذا الحكم بناء على تجربة سابقة وحس مشترك ، شمل اللون الأبيض بالبصر ، والطعم الحلو بالتذوق .

ولكن كيف بقيت هذه الصور الحسية ، وأين اختزنت ؟ هذا هو عمل المصورة عند الفارابي . فهذه القوة الموجودة ، حسب رأيه ، في مقدمة

---

(٤٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ ، وقارن (مقاصد الفلاسفة) للغزالي ، ص ٣٤٨ . ونفس المعنى يرد عند الشيرازي ، انظر الأسفار الأربعة ، جـ ٨ ، ص ٢٠٥ ، طهران ، حط الحيدري ، ١٣٨٣ هـ .

(٤٣) ابن سينا : النفس م ١ ف ٥ ، ص ٣٥ .

(٤٤) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ و ، ص ١٠٧ ، وانظر د. ماجد فخري : أرسطو طاليس ، ص ٦٦ الهامش .

(٤٥) انظر الشيرازي : نفس المصدر ، ص ٢٠٥ .

الدماغ · (تستثبت) صور المحسوسات بعد زوالها عن (مسامتة) الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس » (٤٦) ·

أى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هى حفظ أو استثبات ـ بتعبير الفارابى ـ الصور التى يدركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات نفسها · ولذلك عرفها الامام الغزالى بأنها « الحافظة لما ينطبع فى الحس المشترك ، فان الحفظ غير الانطباع والقبول » (٤٧) ·

ولو قارنا بين الفارابى وابن سينا فى رؤيتهما للمصورة نجد تشابها كبيرا ، ولكن مع بعض الفوارق · فالشيخ الرئيس يحدد وظيفة المصورة ايضا انها « تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس · ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات » (٤٨) ·

غير ان الفيلسوفين يختلفان بعض الشىء حينما يطلق ابن سينا لفظ (الخيال والمتخيلة) ايضا على القوة المصورة (٤٩) · وهذا لا نلاحظه عند الفارابى فى عرضه المنسق والواضح ـ وان كان مختصرا ـ فى (فصوص الحكم) ، ولكننا قد نجد فى موضع آخر من مؤلفاته ما يفهم منه التسوية بين الخيال أو التخيل والمصورة ، حينما يقول : « ان الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٥٠) ·

وقد يرد على ذلك انه لا يسوى بين المتخيلة والمصورة ، وانما يقفز مباشرة من الحس المشترك الى المتخيلة دون ذكر المصورة · فهو يذكر التخيل مباشرة بعد الحس المشترك ، ولكننا لا نستطيع أن نعتمد هذا التحديد والترتيب عنده ، لأنه غير مكتمل ، ولأن الفلاسفة الذين تأثروا بالمعلم الثانى فيما يخص القوى الباطنة ، تعريفا ، وتحديدا وترتيبا ، قد ساروا ، فيما يبدو ، على نهجه الذى نهجه فى (فصوص الحكم) ، وليس ما انتهجه فى أى كتاب آخر · ولذا فاننا نرجع بشكل أساسى الى عرضه فى هذا الكتاب ، ولا نعتمد اشارته التى وردت فى (المسائل

---

(٤٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وفى نشرة ديتريشى ص ٧٤ يرد ما بين الاقواس هكذا : (استثبت) و (مسامه) ، وما البناء استنادا الى طبعة حيدر آباد والقاهرة (الخانجى) ، وهو الأصوب كما نعتقد ·

(٤٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ·

(٤٨) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ ·

(٤٩) المصدر السابق ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ ·

(٥٠) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ ·

الفلسفية) ، والتى يسوى فيها بين المصورة والتخيل ، أو بالأحرى التى لا يذكر فيها المصورة أصلا ، بل يقفز مباشرة من الحس المشـــترك الى التخيل . ولكننا لا نهمل الأفكار الأخرى اذا كانت متطابقة مع رؤيته التى ضمنها كتاب (فصوص الحكم) ، أى اننا نعتبر رؤيته للحواس الباطنة فى هذا الكتاب معيارا لآرائه فى مؤلفاته الأخرى ، لأنها جاءت هنا واضحة ومنسقة ، وشاملة ·

وقد نجد صدى لفكر الفارابى فيما يخص القوة المصـــورة عند فيلسوف آخر هو (صدر الدين الشيرازى) ، الذى يرى أن المصـــورة – ويسميها الخيال ايضا – هى « قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور ، ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات ، ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحـــواس وبنطاسيا ، وهى خزانتها وليست خزانة الحواس ، وان كانت مدركاتها محفوظة فيها » (٥١) ·

وخلاصة القول ، ان المصورة عند الفارابى هى « خزانة تتجمع فيها الاحساسات التى نقلتها الحواس عن عالم المرئيات والأجسام ، حتى اذا زالت المحسوسات تبقى منها فى الذهن صور » (٥٢) ·

فوظيفة المصورة اذن تجميعية لا ادراكية ، ومهمتها حفظ الصـــور وتثبيتها بعد زوال محسوساتها · ولذلك قال الشيخ الرئيس عن المصورة : « ليس لها حكم البتة ، بل حفظ » (٥٣) ! أما الادراك والحكم فهو للحس المشترك بشكل جزئى ، وللقوى أخرى بشكل كلى ، كما سيتضح ·

٣ – الوهـــم :

وهو القوة التى تدرك صور المحسوسات بعد زوالها ، أو انها تدرك الصور التى تجمعت فى القوة المصورة ، بمعنى ان لديها القدرة على ادراك الأشياء غير المحسوسة ، مثل ادراك الشاة لعداوة الذئب ·

يقول الفارابى : القوة الوهمية « هى التى تدرك من المحسوس مالا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا (اشبهت) صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبحت عداوته ورداءته فيها ، اذا كانت الحاســـة لا تـــدرك ذلك » (٥٤) ·

---

(٥١) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٤ ·

(٥٢) اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٤٦ ، أيضا الياس فرح : الفارابى ، ص ٧٣ ·

(٥٣) ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٤٧ ·

(٥٤) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ، وما بين القوسين ابتناها من نشرة ديتريشى ، ص ٧٤ ·

ولم يشر أرسطو الى القوة الوهمية ، ويعد الفارابى اول من اشار اليها من الفلاسفة المسلمين ، وتاثر به من جاء من بعده • فابن سينا يقول عنها انها « تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة فى الشاة الحاكمة بان هذا الذئب مهروب عنه ، وان هذا الولد هو المعطوف عليه • ويشبه ان تكون هى ايضا المتصرفة فى المتخيلات تركيبا وتفصيلا » (٥٥) •

كما ان ابن سينا يضع الوهم بعد المتخيلة والمفكرة ، بينما يضعها الفارابى قبلهما (٥٦) •

والى نفس التعريف للوهمية يذهب الغزالى ، ويذكر انها تمثل للحيوان ما يمثله العقل للانسان (٥٧) •

ويلتزم الصدر الشيرازى بنفس المفاهيم السابقة دونما اضافة جديد (٥٨) ، مما يدل على الاثر الكبير الذى تركه الفارابى فى الفلسفة الاسلامية حتى عصور متأخرة •

٤ ـ الحافظـــة :

كما ان المصورة تختزن ما يدركه الحس المشترك ، فان الحافظة تختزن ما يدركه الوهم (٥٩) • فهى خزانة للصور الوهمية ، كما المصورة خزانة للادراكات الحسية •

ويطلق ابن سينا على الحافظة اسم الذاكرة ، ووظيفتها عنده هى نفسها عند الفارابى • فهى « قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية » (٦٠) •

والحافظة ، عند الغزالى ، هى خزانة المعانى ، او هى عبارة عما يحفظ هذه المعانى التى ادركتها الوهمية (٦١) •

وقد لاحظنا سابقا ان ادراك الصور هو للحس الظاهر والباطن ،

---

(٥٥) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٦ •
(٥٦) نفس المصدر ، ص ٣٦ وانظر (فصوص الحكم) ، ص ١٢ •
(٥٧) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٥٦ ، ص ٣٦١ •
(٥٨) صدر الدين الشيرازى : المبدأ والمعاد ، ص ٢٤٨ •
(٥٩) الفارابى : فصوص ، ص ١٢ ، وانظر اليازجى وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٦ •
(٦٠) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٧ •
(٦١) الغزالى : مقاصد ، ص ٣٥٦ •

بينما ادراك المعاني هو للحس الباطن فقط · وادراك الصورة لابد أن يدركه الحس الظاهر اولا ثم يدركه الحس الباطن ، بينما المعنى هو الشيء الذى تدركه النفس من غير أن يدركه الحس الظاهر اولا · لهذا كانت المصورة اقرب الى المحسوسات ، بينما الحافظة اقرب الى المجردات ·

٥ ـ المفكرة والمتخيلة :

تسيطر هذه القوة على ما اختزنته القوتان ، الحافظة والمصورة ، من معان وصور · فتقابل وتوازن بينها او تجمع وتفرق ·

ويعرف الفارابى المفكرة بأنها « التى تتسلط على الودائع فى خزانتى المصورة والحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض · وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل ، فان استعملها الوهم سميت متخيلة » (٦٢) ·

ونستنتج من هذا التعريف عدة امور هامة : الأمر الأول ، ان المفكرة تستمد مادتها من الصور والمعانى ، والثانى ان وظيفتها اما التركيب بين الصور او تفريقها والفصل فيما بينهـا ، والثالث ، انهـا اذا استعملها الانسان ، او عقله على وجه التحديد ، سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة ، والرابع ان الفـارابى يفصـل فصلا واضحا بينها وبين المصورة او غيرها من قوى الحس الباطن ·

غير أن الفارابى يعرف المخيلة فى مكان آخر يفهم منه الدمج بينها وبين المصورة ، فيقول : « ثم يحدث فيه ـ أى الانسان ـ بعد ذلك اخرى يحفظ بها ما ارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشـاهدة الحواس لها ، وهذه هى القوة المتخيلة · فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبـات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة » (٦٣) ·

وواضح أن حفظ ما ارتسم من صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، هو فى الحقيقة وظيفة المصورة ، بينما تركيب تلك الصور الحسية مع بعضها البعض ، وفصلها عن بعضها البعض ، هـو وحده وظيفة المخيلة ·

---

(٦٢) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ١٢ ·

(٦٣) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٧٠ ، ونفس التعريف يرد فى (السياسة المدنية) ، ص ٣٣ ، وانظر أيضا د· محمد عثمان نجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٩٥ ، ط ٣ ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٠ ·

ورغم ان مصدرنا الأساسي لعرض قوى الحس الباطن عند الفارابي هو كتابه (فصوص الحكم) لأسباب قوية ذكرناها آنفا ، بينما يرد هذا النص في (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ، فقد نجد حلا لهذا الاشكال من واقع النظرية الأرسطية في التخيل ·

فقد لاحظ بعض الباحثين وهو يقارن بين وجهتي نظر كل من ارسطو وابن سينا في التخيل « ان ارسطو يعرف التخيل من وجهة نظر مختلفة ومن ناحية خاصة · فهو يهتم في تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والاحساس ، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بوظيفة التخيل ، وهي التفريق والجمع بين الصور والمعاني تمهيدا لعمليات التفكير والابتكار ، وهو ما يهتم ابن سينا بتوضيحه وتعريفه » (٦٤) ·

وما أحرى هذه المقارنة أن تنطبق أيضا على الفارابي ، لأن تعريف ابن سينا للتخيل هو نفس تعريف المعلم الثاني دونما اضافة شيء جديد ، حتى في التوسع والشرح الذي اشتهر به الشيخ الرئيس · حيث نجد الفارابي قد توسع أيضا في شرح المخيلة في أماكن أخرى من مؤلفاته ، وأوضح دورها ووظيفتها الهامة كما سنلاحظ ·

أما رأى ارسطو في التخيل ، فيقوم أولا على التفريق بين التخيل والاحساس ، وايضاح الاختلاف فيما بينهما ، لكن يخلص الى أن التخيل ليس هو الاحساس ، وذلك للأسباب التالية (٦٥) :

(أ) أن الاحساس اما قوة واما فعل ، مثال ذلك البصر والابصار · على العكس قد توجد الصورة في غيبتها كالصور التي تشاهدها اثناء النوم ·

(ب) الاحساس حاضر دائما ، وليس التخيل كذلك ·

(جـ) من جهة أخرى ، اذا كان التخيل والاحساس شيئا واحدا بالفعل ، فيجب أن يكون التخيل موجودا في جميع الحيوانات ، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والنحل ·

ولكن بالرغم من هذه الفوارق بين التخيل والاحساس ، توجد علاقة بينهما ، حيث يعرف أرسطو التخيل بأنه « الحركة المتولدة عن الاحساس بالفعل · ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية ، فقد اشتق التخيل (فنطاسيا) Phantasia اسمه من النور (فاوس) Phaos اذ بدون

---

(٦٤) د· محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٩٦ ·
(٦٥) انظر ارسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٨ و ، ص ١٠٤ ·

النور لا يمكن أن نرى ، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الاحساسات فان الحيوانات تفعل افعالا كثيرة بتأثيرها ، بعضها لا يوجد عندها عقل ، وهذه هي البهائم ، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال ، أو الأمراض ، أو النوم ، كالحال في الانسان » (٦٦) ٠

ولذا فقد يكون الفارابي في دمجه بين الفكرة والصـــورة الذي لاحظناه ، قد أراد تأكيد العلاقة بين الحس والتخيل كما فعل ارسطو ٠

والمخيلة عند الفارابي لها دور ابداعي ، فهي قادرة على ان تجمع وتركب أجزاء انواع مختلفة ، وتفرق أجزاء نوع واحد ، أي أن لها قدرة على التركيب والتحليل ٠ كما أن من خواصها الأساسية (المحاكاة) أي القدرة على محاكاة الصور الحسية المخزونة في الحافظـة والمصـورة ، فأحيـــانا تحـــاكي المعقـــولات ، وأحيـــانا تحـــــاكي القـــوة الغاذية ، وأحيانا تحاكي القوة النزوعية ، وتحاكي ايضا ما يصادف البدن عليه من المزاج ٠ فانها متى صادفت مزاج البدن رطبا حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها » (٦٧) ٠

والفارابي يعطي الدور الأكبر للمخيلة في الأحلام والرؤى ٠ أما في الأحلام ، فلأن هذه القوة ، اضافة الى الغاذية ، هي الوحيدة التي تبقى فاعلة اثناء النوم ، ولذلك كان تأثيرها واضحا في بعض الأفعال التي يقوم بها النائم دون أن يشعر ، « فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة » (٦٨) ٠

وأما في الرؤى ، فان الخيال اذا تسلط على جميع القوى الأخرى ، تحدث فيه قوة « تتصور فيها الصورة المتخيلة ، فتصير مشـاهدة ، كمـا يعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا ، وهذا التسلط ربما قوي على الباطن ، وقصر عنه يد الظاهر ، فلاح فيه شيء من الملكوت الأعلى ، فأخبر بالغيب ، كما يلوح في النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر ، فيرى الأحلام » (٦٩) ٠

وسنرى هذا الأمر بتفصيل أكبر عند عرضنا لنظرية النبوة عنـــد المعلم الثاني ٠

---

(٦٦) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٣ ، ٤٢٩ و ، ص ١٠٧ ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس ، م ٣ ، ص ٧١ ــ ٧٢

(٦٧) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ــ ٨٩ ٠

(٦٨) نفس المصدر ، ص ٩١ ٠

(٦٩) فصوص الحكم ، ص ١٤ ــ ١٥ ٠

(ج) الادراك الحسي :

لا شك ان التقسيم الذى اوردناه لقوى الحس الظاهر والباطن ، هو تقسيم اعتبارى ، ولا يعنى بأى حال من الأحوال ، أن النفس مجزأة ، وان كل جزء منعزل عن الجزء الآخر ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ • نعم ••• قد يكون هناك تمايز بين قوى النفس ، وتنوع فى الوظائف ، ولكن ليس هناك انفصال أو انفصام بين تلك القوى • وقد لاحظنا هذا الأمر عندما تحدث الفارابى عن وحدة النفس رغم اختلاف قواها ، واشرنا الى أن النفس متعددة فى المظهر متحدة فى الجوهر (٧٠) •

وكما أن النفس فى حقيقتها واحدة ، فلابد أن يكون الفعل الصادر عنها واحدا ايضا • واذا طبقنا ذلك على المعرفة الحسية ، فسنجد الارتباط وثيقا بين نوعى الادراك الحسى الداخلى والخارجى ، وبين وظائف كل حاسة من الحواس التى شرحناها كلا على حدة • واذا كنا قد تكلمنا عن وظائف الحواس مجزأة عن بعضها البعض ، فلابد أن نتكلم عن عملية الحس ذاتها مجتمعة ، لأن للادراك الحسى آلية واحدة متماسكة ، لو اختل اى جزء من اجزائها لاختلت عملية الادراك كلها •

وقبل أن نبدأ فى عرضنا هذا لابد أن نشير الى أن علماء النفس المحدثين يميزون بين الاحساس والادراك الحسى • فالاحساس « هو مجرد التنبيه الذى يحدث من الكيفية الحسية ، مثل التنبيه الذى يحدث فى العين من الضوء ، أو التنبيه الذى يحدث فى الذوق عن الطعم • أما الادراك الحسى فهو ادراك الشىء الذى تؤثر كيفيته فى الحس ، وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية » (٧١) •

واذا كان الاحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث عن الكيفية الحسية، فانه قد ينطبق على ما سمى بالحواس الظاهرة ، وهى الحواس الخمس المعروفة ، أما الادراك الحسى فينطبق على الحواس الباطنة وأولها الحس المشترك ، لأن من طبيعة هذه الحواس أن لها ملكة الحكم والموازنة بعن طريق الاستفادة من التجارب الماضية واستعاداتها ، بالاضافة الى تأثرها بالكيفيات الحسية للشىء المراد ادراكه •

ولكننا ، حقيقة ، لا نستطيع الجزم بأن الفارابى او غيره من الفلاسفة المسلمين كابن سينا ، بل وفلاسفة اليونان ايضـــا ، قد ميز بين الحس والادراك الحسى (٧٢) • فالفارابى يطلق لفظ الادراك احيانا ، ويعنى به

---

(٧٠) انظر الفصل الثالث ، ص ١٤١ ــ ١٤٣ ، من هذا البحث •

(٧١) د• محمد عثمان نجاتى : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٥٧ •

(٧٢) نفس المصدر ، ١٥٩ ــ ١٦٠ •

الحس عموما دونما تمييز بين حس ظاهر وحس باطن ، أو ادراك داخلي وادراك خارجي ، فيقول : « الادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر ، والادراك الباطن من الحيوان الوهم » (٧٣) ، ولكنه في مواضع أخرى يميز بين الاثنين فيقول : « الادراك انما هو للنفس ، وليس للحاسة الا الاحساس بالشيء » (٧٤) ٠

ولذا فنحن نميل الى أن الفارابي يجعل عملية الادراك الحسي شاملة للحس المباشر أيضا دونما تمييز بين احساس وادراك حسي ، ولذا سوف نلخص المعالم الرئيسية للادراك الحسي بشقيه ، الداخلي والخارجي لا في اطار وظائف متجزئة بل في اطار مترابط يربط بين تلك القوى ووظائفها بعضها ببعض ٠

١ ــ الادراك الخارجي :

وهو يتعلق بما تقوم به الحواس الظاهرة ، وهي البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، من أفعال ٠ ويمكن تلخيص عناصره الرئيسة فيما يلي :

(أ) يرى الفارابي ان الاحساس لن يتم « الا بآلة جسمانية ، فيها تنتشبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة » (٧٥) بمعنى أن عملية الحس لا تتم الا عن طريق ادوات واعضاء لتلك الحواس ، كالعين بالنسبة للبصر ، والاذن بالنسبة للسمع ، وهكذا ٠ ولكن هذا يخص الحس الظاهر ، والذي لابد أن تتبعه مرحلة ترتسم ــ أو تنتشبح ــ فيها صور المحسوسات في الحس المشترك وبقية القوى الباطنة الأخرى ٠

على أن هذه الآلات الجسمانية لا تدرك « المعاني المجردة أصلا ، بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية » (٧٦) ونحن نعلم أن الحس المباشر يدرك المحسوسات مصحوبة باللواحق المادية من كم وكيف وأين ووضع ٠٠٠ الخ ، ولا يمكن أن يدركها مجردة عن المادة ٠ « فالحس لا يدرك اللون ما لم يدرك معه العرض والطول ، والبعد وأمورا أخرى غريبة عن ذات اللون » (٧٧) ٠

---

(٧٣) الفارابي : فصوص الحكم ، ص ١٢ ٠
(٧٤) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ ٠
(٧٥) فصوص ، ص ١٥ ٠
(٧٦) انظر شرح (فصوص الحكم) للفارابي ، مخطوط ، ورقة (٦٨ ب) ٠
(٧٧) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٤٦ ٠

وحتى قوى الحس الباطن فان ادراكها للأشياء ليس مجردا بشكل تام ، وانما هو مصحوب ايضا باللواحق المادية ، كما لاحظنا فى الحس المشترك والتخيل على سبيل المثال ·

(ب) يؤيد المعنى السابق ما اشار اليه الفارابى ، وذكرناه آنفا ، من أن « الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل يدرك خلطا ، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس · فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل انسانا له زيادة احوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك · ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم · والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، فلا يدرك الصورة الا فى المادة والا مع علائق المادة » (٧٨) ·

اى ان الحس لا يدرك المعانى المجردة ، وانما يدركها ممزوجة بالمادة أو بلواحق المادة · مثلا يدرك الحس زيدا ، لا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كانسان له زيادة احوال من كم وكيف ··· الخ · فهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا اشترك فيها الناس جميعا ·

وقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا فى تحقيق هذا الموضوع نفس مذهب الفارابى ، واستعمل نفس الأمثلة ، واشار الى ان « الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق — يقصد الكم والكيف والأين وغيرها — ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ، ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان غابت المادة » (٧٩) ·

(جـ) يصاحب الاحساس عادة شعور باللذة او الألم · فاذا تكيف الحس بكيفية ملائمة شعر باللذة ، واذا تكيف بكيفية منافية ، او منافرة ، شعر بالألم · وقد عالج الفارابى هذه القضية فقال : « كل ادراك فاما ان يكون لملائم او لغير ملائم بل منافر ، واللذة ادراك الملائم والأذى ادراك المنافر » (٨٠) ·

(د) ان الادراك الحسى عملية تقوم بها النفس من خلال قواها المختلفة ، ظاهرة وباطنة ، ولا تقتصر على الحس وحده · وهو يعطى على ذلك دليلا قويا فيقول : « الادراك انما هو للنفس ، وليس للحاسة الا الاحساس بالشىء ، وليس للمحسوس الا الانفعال · والدليل على ذلك أن

---

(٧٨) فصوص ، ص ١٢ ·

(٧٩) ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٣ ، ص ٥٦ ·

(٨٠) فصوص ، ص ٧ ، وانظر الغزالى : مقاصد ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤

الحاسة قد تنفعل عن المحسوس فتكون النفس لاهية ، فيكون الشيء غير محسوس ولا يدرك » (٨١) ٠

وهكذا فان الفارابى يميز بين ثلاثة مفاهيم تعبر عن ثلاثة مستويات فى المعرفة الحسية ، وهى : المحسوس ، والحاسة ، والنفس المدركة ٠ ولا نعتقد أن الفارابى يخرج الحاسة هنا من دائرة قوى النفس والا ناقض نفسه ، لأن الحاسة هى احدى قوى النفس المعتمدة عنده كما لاحظنا ، وبالتالى لابد ان تكون مشتركة فى عملية الادراك ، ولكنه قد يعنى أن الاحساس لوحده لا يفيد ادراكا ما لم تشترك فيه النفس بجميع قواها ، وقد يعنى بالنفس هنا ، النفس الناطقة وهى العقل ، وان لم يقم على ذلك دليـل ٠

وعلى أية حال فان الدليل الذى يعطيه الفارابى فى هذا الخصوص دليل هام جدا ، لأن النفس فعلا اذا كانت مشغولة بشيء ، فقد لا تنتبه للمؤثرات الحسية ، كأن يكون الانسان مشـــغولا بالكتابة فانه لا ينتبه لصوت الموسيقى المنبعث جنبه ، رغم أن الاذن تتاثر ، والسمع يستلم الموجات الخاصة بذلك الصوت ٠

٢ ـ الادراك الداخلى :

وهو مجموعة الوظائف التى تقوم بها قـوى الحس الباطن ، وهى الحس المشترك ، والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة والمفكرة ، والتى يمكن تركيزها فى النقاط التالية :

(١) الحس الباطن كالحس الظاهر لا يدرك المعـانى المجـردة بـل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المادية الاخرى ، ولكنه يختلف عن الحس الظاهر فى انه يحفظ تلك المعانى بعد زوال المحسوس ٠ وهذا الحفظ له اهمية قصوى فى المعرفة الحسية ، لانه يساعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور حسية جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم ٠ كأن يرى الانسان الشيء الأبيض ويقول : هذا حلو ، ويعنى به السكر ، فان ذلك تم بناء على تجربة ماضية ، ولعل هذا فى المخيلة اكثر وضوحا واهمية ٠

(ب) أن الصور التى يدركها الحس المشترك تحفظ فى القوة المصورة بعد أن تزول المحسوسات (المرئيات والاجسام وغيرها) عن ملامســـة الحواس بشكل مباشر ٠ أما القوة التى تدرك هذه الصور التى تجمعت

---

(٨١) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ٠

To: www.al-mostafa.com

في المصورة فهي الوهم . والوهم هو القوة التي تدرك من المحسوس مالا يحس ، مثل القوة التي في الشاة اذا تشبحت صورة الذئب في حاسة الشاة ، تشبحت عداوته ورداءته فيها . والقوة التي تحفظ ما يدركه الوهم هي الحافظة ، اما القوة التي تتصرف على ما تختزنه الحافظة والمصورة من الصور ، فتركبها وتحللها ، هي المفكرة ، وقد تكون المتخيلة .

(د) اذا كانت وظيفة المتخيلة هي الجمع والتفريق بين صور حسية مخزونة في قوى الحس الأخرى ، فان جهدها الابداعي والابتكاري يتركز في هذه الناحية ، وهو ما نلاحظه عند ابن سينا أيضا ، والذي يرجع الابتكار عنده في الاغلب الى نشاط التخيل في عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعاني المدركة بالحس .

(هـ) تنشط المتخيلة حينما تنشغل قوى النفس الأخرى ، حيث تنفرد المتخيلة بنفسها ، وتقوم بعملية التركيب والتحليل والمحاكاة . وفي هذا الصدد يقول الفارابي : « فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها ، الاول بأن لا تفعل افعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوى المتخيلة بنفسها ، فارغة عما تجدده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات ، وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها بأن تركب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض . ولها مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعل ثالث : وهو المحاكاة . فانها خاصة من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الاشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها » (٨٢) .

(و) والمخيلة في نظرية الفارابي متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الارادية ، حيث تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها الى هدف معين ، وتغذي الرغبة والشوق بما يدفعهما الى السير في الطريق حتى النهاية ، هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس . مثلا ، اذا صادفت (المخيلة) القوة النزوعية مستعدة استعدادا قريبا لكيفية ما أو هيئة ، مثل غضب أو شهوة أو لأفعال ما بالجملة ،

---

(٨٢) المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ ، وانظر الفارابي : جوامع الشعر ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر) لابن رشد ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ ، تحقيق وتعليق : د. محمد سليم سالم . القاهرة ، ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م .

حاكت القوة النزوعية بتركيب الأفعال التي شأنها أن تكون عن تلك الملكة التي توجد في القوة النزوعية معدة ، في ذلك الوقت لقبولها » (٨٣) ٠

(ز) قد يكون العقل الفعال مصدرا للصور التي يفيضها على المخيلة في اليقظة أو في النوم ، فتكون الرؤيا أو النبوة ٠ وفي هذا يقول الفارابي: « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقـــوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وما يعطيهـــا من المعقولات التي تقبلها بأن يأخـــذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الالهية ٠ وهذه كلها قد تكون في النوم ، وقد تكون في اليقظة ٠ الا ان التي تكون في اليقظة قليلة وفي الاقل من الناس ، فاما التي في النوم فاكثرها الجزئيـــات ، واما المعقـــولات فقليلة » (٨٤) ٠

على اننا سنفرد عنوانا خاصا لنظرية النبوة عند الفارابي ، ودور القوة المتخيلة في هذه النظرية ٠

(د) دور الحس في نظرية المعرفة :

تكلمنا فيما مضى عن الحس والحواس بشكل اقرب ما يكون الى علم النفس ، وهي مرحلة ضرورية لتحديد مفهوم المعرفة عند الفارابي ، لما بين علم النفس والمعرفة من روابط وثيقة عنـــده ٠ ولكننا الآن ســـوف نشرح مكانة الحس في نظرية المعرفة الفـــارابية من زاوية فلسفية بحتة قـــدر الامكان ٠ فهنا لا يكون الحديث عن قوى النفس أو آليتها ودورها في الادراك الحسي ، وانما يتركز حديثنا على الادراك الحسي ذاته في نظرية المعرفة ، وعلى الحواس كأحد المصادر الرئيسية للمعرفة ، وعلى العلاقة بين الذات المدركة والموضـــوع المدرك ، هل هي عـــلاقة تطابق ومماثلة أم علاقة اختلاف ومفارقة ؟ وما هي العلاقة بين الحس والعقل ، وكيف يتم الانتقال من المحسوس الى المعقول ، أو من الجزئي الى الكلي ؟ وغير ذلك من الموضوعات التي تشكل صلب مباحث الفلاسفة منذ القدم وحتى اليوم ٠

ولكن ما هي طبيعة المعرفة ، وكيف تتم ؟ هل نكتفي بالحـــواس فتكون المعرفة نسبية ، والحقيقة مستحيلة ، كمـــا هو الحـــال عنـــد السفسطائيين ؟ أم هل تكون المعرفة تذكرا لتلك المعاني الكلية الموجودة في عالم المثل ، كما هو الحال عند افلاطون ؟ أم هل تكون المعرفة بالانتقال

---

(٨٣) المدينة الفاضلة ، ص ٩٠ ، وانظر د٠ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٧٣ ٠

(٨٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٢ ، قارن ابن سينا : النفس ، م ٤ ف ١ ، ص ١٥٩ ٠

مما هو حسي الى ما هو عقلي عن طريق تجريد المعاني الكلية من الجزئيات المحسوسة بواسطة التجربة ، كما هو الحال عند ارسطو ؟

تلك ثلاثة مناهج شكلت اهم مواقف الفلاسفة من مشكلة المعرفة قديما ، وبقيت بقوة حتى العصر الحديث ، وان اتخذت شكلا واطارا جديدا عند هذا الفيلسوف او ذاك • فما هو موقف الفارابي بينها ؟ للاجابة على كل ذلك سينصب حديثنا على الموضوعات التالية :

١ ــ مصدر المعرفة :

يميز الفارابي ابتداء بين ما هو حسي وما هو عقلي ، كما يميز بين طبيعة كل منهما ، فيقول : « ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس » (٨٥) •

بعد هذا التمييز القاطع بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية في هذا العالم ، يؤكد الفارابي بما لا يقبل الشك ، على ان الحواس هي المصدر الأول للمعرفة ، فيقول : « وحصول العارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٨٦) •

فهو هنا فيلسوف واقعي تجريبي ، يؤمن بأن مصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة •

ويؤكد الفارابي هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « النفس تدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، اذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها ، ويكون معقول تلك الصور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (٨٧) •

ولكن على الرغم من هذا الموقف الحسي ، يؤمن الفارابي بوجود افكار فطرية عند الانسان تحصل دونما حاجة الى الحواس كما سنرى •

٢ ــ العلاقة بين المدرك والمدرك :

هناك علاقة ما بين تصوراتنا للاشياء وبين ما هي عليه في الواقع • فهل تكون الصور التي ندركها مماثلة لتلك الأشياء ومطابقة لها

---

(٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٥ •
(٨٦) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ •
(٨٧) نفس المصدر ، ص ٣ •

بشكل تام ، أم انها مخالفة بعض الشيء ؟ هذا ما سنحاول ايضاحه الآن على ضوء اقوال الفارابي ٠

والحقيقة فان للمعلم الثاني رأيين في هذه القضية : الأول يقول بعلاقة تطابق بين المدرك والمدرك ، والثاني يقول بعكس الرأي الأول ٠

ففي (فصوص الحكم) يقر الفارابي بوجود علاقة تطابق ومماثلة بين المدرك والمدرك ، هي اشبه ما تكون بالعلاقة بين الخاتم والشمع ٠ يتصل المدرك بالعالم الخارجي المحسوس ، فيتزود بالصور التي ينتزعها العقل فتكون المعرفة ٠

يقول الفارابي : « الادراك يناسب الانتقاش ، كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم ، حتى اذا طابقه وعانقه معانقة ضامة ، رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة ٠ كذلك المدرك يكون أجنبيا عن (الصورة) فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة ، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر ٠ فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس » (٨٨) ٠

وهذا ضرب من الواقعية السانجة التي تطابق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة كما هو في الواقع ، وهو أمر لا شك ان ابا نصر تأثر فيه بالمعلم الأول ، الذي قال في كتاب (النفس) : « يجب أن نفهم ان الحاسة بوجه عام في كل احساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب ٠ فهو يقبل طابع الذهب او البرونز ، لا من حيث انهما ذهب او برونز ٠ والأمر كذلك في الحاسة التي تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون او طعم او صوت ، لا من حيث ان كلا من هذه الأشياء يقال عنها انها اشياء جزئية ، بل من حيث انها صفة معينة ، ومن حيث صورتها » (٨٩) ٠

على أن ارسطو قد أوضح هنا اشياء بدت غامضة بعض الشيء في قول الفارابي الذي ذكرناه ٠ منها ان الحاسة تقبل الصور مجردة عن المادة ، كما يقبل الشمع (طابع) الخاتم دون الحديد او الذهب ، ومنها ان الحواس لا تتأثر بالمحسوسات من حيث جزئياتها وما فيها من لون او صوت او طعم ، بل من حيث كيفياتها او صفاتها ، ومن حيث صورها الحسية ٠ وقد يعذر الفارابي انه أوضح هذه الأمور في مواطن

---

(٨٨) الفارابي : فصوص ، ص ١٠ ــ ١١ ٠ (الصورة) هكذا في النص ولعلها (الشيء) ٠

(٨٩) أرسطو : النفس ، ك ٢ ف ١٢ ، ٤٢٤ ب ، ص ٨٧ ٠

أخرى سبق ذكرها ، فاعتبر أن لا حاجة الى هذا الايضاح ثانية في هذا الموضع . غير أن مواضيع بهذه الدقة والخطورة تحتاج الى ايضاح وتعمق مستمر ، ولا تكفي الاشارة هنا أو هناك .

ذلك هو الرأي الأول للفارابي في العلاقة بين المدرك والمدرك ، والتي يراها علاقة تطابق ومماثلة ، أما الرأي الثاني فيخفف فيه الفارابي من تلك النزعة الواقعية المتطرفة التي تطابق بين الأشياء كما هي في العالم الخارجي وبين صورها في العقل الانساني ، فيذهب الى أن تصوراتنا عن الأشياء ليست بالضرورة هي الأشياء نفسها .

يقول المعلم الثاني : « التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئا من الأمور التي هي (خارجة) النفس ، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ، ويتصوره في نفسه ، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه ، اذ العقل الطف الأشياء ، فما يتصوره فيه هو اذن الطف الصور » (٩٠) .

ويؤكد الفارابي هذا الرأي في مكان آخر ، حيث يميز بين الأشياء المحسوسة والأشياء المعلومة ، ويوضح عدم تطابق الحقائق العقلية مع موضوعاتها الخارجية ، لأن العقل قد يدرك أشياء ليس لها وجود عيني مشخص في الخارج كالخط الذي يتوهم طرفا للجسم .

يقول ابو نصر : « الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة ، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات ، ومن المعلوم أن المثال غير الممثل ، فان الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج ، ولكن ذلك شيء يعقله العقل » (٩١) .

ولعل السياق الفكري لفيلسوفنا يؤكد ميله الى الرأي الثاني الذي لا يطابق بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وهذا ما سوف يتضح حينما نتكلم عن مراحل الادراك .

لذلك فان الاقتصار على الرأي الأول لتفسير العلاقة بين الذات

---

(٩٠) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ . و (خارجة) في النص .

(٩١) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

ويذهب أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ – ٣٣٠ هـ) الى رأي مغاير لرأي الفارابي في الأشياء المحسوسة والمعلومة ، فهو يرى : « ان الانسان بالشيء علم به ، فالابصار علم بالمبصرات ، والسماع علم بالمسموعات ، وهكذا البواقي . ورده الكثيرون بأنا نجد فرقا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره ، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه ..... الخ » انظر (شرح المقاصد) لسعد الدين التفتازاني ، جـ ١ ، ص ١٦٩ ، دار الطباعة العامرة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ .

والموضوع ، كما فعل بعض الباحثين حينما قال : « ان جوهر الادراك الحسى قائم بمماثلة بين المدرك والمدرك المحسوس . فكما ان الشمع يبقى غريبا عن الخاتم ، الى ان ينغمس هذا فيه فينتزع صـورته ، ويصير مشابها له ، هكذا الحواس تبقى غريبة عن المحسوسات الى أن تنطبع فيها صورها ، فتشابهها وتماثلها ، ويحصل الادراك » (٩٢) ..... اقول : ان هذا يمثل جزءا من الحقيقة ، ويقتصر على رأى الفـارابى ويترك الآراء الأخرى .

٣ ـ مراحل الادراك :

يرتب الفارابى مراحل الادراك تبعا لحصول صورها فى الاشياء . وبالتالى فهى تتكون من ثلاث مراحل (٩٣) :

١ ـ حصول الصورة فى الحس .

٢ ـ حصول الصورة فى العقل .

٣ ـ حصول الصورة فى الجسم (الانفعال) .

ففيما يخص المرحلة الأولى ، وهى حصول الصورة فى الحس ، « فهو أن لا تحصل صورة الشىء فى الحس الا بانفعال من الحس بهـا ، لكن بتصورها بالحال التى هى عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال » (٩٤) .

اى ان هذه المرحلة تتلخص فى انفعال الحس بالمؤثرات الحسية ، فتحصل صورة الشىء ، لكن دونما تجريد عن المادة وكيفياتها ومشخصاتها من كم وكيف وأين ووضع ، بل ملابسة كاملة لكل تلك الشخصيات .

اما المرحلة الثانية فتقوم على اساس انتزاع الماهيات المجردة من المحسوسات ، وهذا هو شان العقل الذى يدرك الماهيات الثابتة لا الهويات المتغيرة ، حيث يقول الفارابى : « واما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشىء مفردة غير ملابسة للمادة لا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له » (٩٥) .

---

(٩٢) انظر الياس فرح : الفارابى ، ص ٧٣ .

(٩٣) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ ، من كتاب (المجموع) للمعلم الثانى ، ط ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

(٩٤) نفسه ، ص ١٠٥ .

(٩٥) الفارابى : المسائل ، ص ١٠٦ .

ويؤكد هذا النص ايضا موقف الفارابى السابق من عدم التطابق بين المدرك والمدرك ، لأن الصورة لا تحصل فى العقل ، كما هى عليه فى العالم الخارجى ، بل بحالة اخرى مغايرة ٠

بعد ذلك ينتقل الفارابى الى المرحلة الثالثة وهى حصول الصورة فى الجسم ، فيرى أن « حصول الصورة فى الجسم يكون بالانفعال ، وهو أن تحصل صورة الشىء فى شىء آخر خارج عنه بقبول منه لها ، مثل الحديد الذى يدنى منه النار ، (فتحصل) فيه صورة النار وهى الحرارة ، وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه ٠ ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذى كان يصدر » (٩٦) ٠

والجسم المنفعل هو المتاثر عن غيره ، أو المتغير والمتحرك ، لأنه لا فرق بين قولنا (ينفعل) وبين قولنا (يتغير) و (يتحرك) (٩٧) ٠ والانفعال اما أن يكون مصير الجوهر من شىء الى شىء ، وتغيره من أمر الى أمر ، مادام هناك اتصال فى هذا التغير ، « وقد يكون ذلك من كيفية الى كيفية مثل مصير الجسم من السواد الى البياض وهو التبيض ، ومصيره من البرودة الى الحرارة ، وهو التسخن » (٩٨) ٠

وعلى هذا الاساس فان حصول الصورة فى الجسم يكون بالتاثير المباشر ، حينما (ينفعل) الجسم بالمؤثر الخارجى ويقبل الصورة باستعداد تام لها ، ويصدر عنه حينئذ ما كان يصدر عن صاحب الصورة ، أو شبيه بذلك الذى كان يصدر ٠ وهو يضرب مثالا لذلك بالحديد الذى يقرب من النار فتحصل فيه صورة النار وهى الحرارة ٠

فمرحلة حصول الصورة فى الجسم هى عملية انفعالية بحتة ليس للجسم فيها حيلة من تقبل الصور الحسية وحملها ٠ وهى فى النطاق الحيوانى والانسانى لاحقة لحصول الصورة فى الحس والعقل ، لأن ما يحصل فى الجسم انعكاس لهما ٠

وينبه الفارابى اخيرا الى أن الصور لا تحصل فى العقل بمجرد تاثر الحس بالمحسوسات ، بل هنالك عدة وسائط هى قوى النفس من

---

(٩٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ ، وما بين القوسين فى نسختنا (يحصل) ، والذى اثبتناه أصوب ٠

(٩٧) انظر الفارابى : كتاب قاطيغورياس او المقولات ، ص ١٦١ ، ايضا العلامة الحلى : كشف المراد فى شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسى ، ص ٩٠٤ ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٧٩ ٠

(٩٨) الفارابى : كتاب قاطيغورياس ٠

حواس خارجية أو داخلية سبق ذكرها ، حيث تمر فيها صور الاشياء أو تختزن ثم يحصلها العقل ٠

يقول ابو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ٠ ان بينها وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٩٩) ٠

ثانيا ــ المعرفة العقلية (نظرية العقل) :

لا تقتصر المعرفة على الحواس وحدها والا كانت معرفة قاصرة ، ولذا كان لابد للفارابى ان ينتقل ، ضمن جدله الصاعد ، الى مرحلة اعلى ، وهى المعرفة العقلية ٠ وقد لاحظنا ان مصدر المعرفة الحسية هو المحسوسات على اختلافها ، حيث تنطبع صور تلك المحسوسات فى الحواس فتحصل المعرفة ، فاذا لم يكن طعام فلا ندرك الطعم ، واذا لم تكن شمس فلا ندرك الالوان ، واذا لم تكن موجات فى الهواء فلا ندرك الأصوات ، وهكذا ٠

فما هو مصدر المعرفة العقلية اذن ؟ أهو الحس حيث تنتزع الماهيات المعقولة من مشخصاتها فى عالم الحس ؟ أم هى المبادىء الفطرية الموجودة فى النفس والتى يدركها الانسان دونما حاجة الى الحواس ؟ أم هى الصور التى يستمدها العقل الانسانى المستفاد من العقل الفعال بضرب من الفيض والاشراق ؟

هذه التساؤلات الهامة ، واخرى غيرها تدور حول العلاقة بين العاقل والمعقول ، وبين الحس والعقل ، وغير ذلك من الموضوعات يناقشها الفارابى فى نظرية العقل التى كان لها تاثير كبير فى الفلسفة الاسلامية ، وفلسفة العصر الوسيط ٠

(أ) تحديد معانى العقل :

بالرغم من ان ابا اسحق الكندى قد سبق الفارابى الى كتابة (رسالة فى العقل) ، فان هذه الرسالة قد اقتصرت على مفهوم واحد من ستة مفاهيم أو معان للعقل أوردها الفارابى فى رسالته ، وناقشها

---

(٩٩) الفارابى : المسائل ، ص ٢٠٦ ٠

مناقشة نقدية مستفيضة ، خاصة حينما تعرض لمعاني العقل عند الجمهور وعند المتكلمين ، وهو ما نفتقده في رسالة الكندي (١٠٠) .

وعلى هذا الأساس قام الفارابي بعملية تحليل لمعاني العقل ، المختلفة عند عامة الناس وعند المتكلمين والفلاسفة ، وخاصة ارسطو وبعض الشراح دون أن يشير اليهم ، فوجد أن « اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ، الأول : الشيء الذي يقول به الجمهور في الانسان أنه عاقل ، والثاني : العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل ، والثالث : العقل الذي يذكره (ارسطو) في كتاب (البرهان) ، والرابع : العقل الذي يذكره في (المقالة السادسة) من كتاب (الأخلاق) ، والخامس : العقل الذي يذكره في كتاب (النفس) ، والسادس : العقل الذي يذكره في كتاب (ما بعد الطبيعة) » (١٠١) .

وسوف نستعرض الآن هذه المعاني كلا على حدة ، مع مقارنتها واستقصاء اصولها ، ما أمكن ، عند ارسطو والشراح ، وبالأخص الاسكندر الافروديسي . وسنجد في عرض الفارابي لهذه المعاني تلخيصا وافيا لنظرية العقل عنده .

١ ـ العقل عند الجمهور :

يحدد الفارابي معنى العقل عند الجمهور ـ ويعني بهم عامة الناس ـ تحديدا دقيقا ، ينم عن خبرة ودراية ، وسبر لأغوار الناس ، وما استقروا عليه من آراء ومفاهيم . فهو يرى أن معنى العقل عند هؤلاء مرتبط بالقيم الدينية والفضائل ، ولذلك لم يسموا الشرير عاقلا .

فالناس يرون « أن العاقل محتاج الى دين ، والدين عندهم هو الذي يظنون أنه الفضيلة . وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر ، بل يسمونه ماكرا أو داهيا واشباه هذه الأسماء » (١٠٢) .

---

(١٠٠) انظر الكندي : رسالة في العقل ، ص ١ ، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوي ، ضمن (رسائل فلسفية) ، ط ٢ ، دار الاندلس بيروت ، ١٩٨٠ .

(١٠١) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٣٩ ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ .

(١٠٢) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٣٩ .

وهكذا فان مفهوم العقل عند الجمهور مرتبط بتصور اخلاقي وقيمي ، يكون فيه العقل فارقا بين الخير والشر ، والحسن والقبيح ، ولذا عز عليهم أن يكون الشرير عاقلا !

ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في هذه النقطة ، لوجدنا الاخير يحدد ثلاثة معان لمفهوم العقل عند الجمهور ، فيقول : « العقل اسم مشترك لمعان عدة . فيقال : عقل لصحة الفطرة الأولى في الانسان فيكون حده انه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة ويقال : عقل لما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ، ويقال : عقل لمعنى آخر ، وحده انه هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره . فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل » (١٠٣) .

والحقيقة ان الحد الأول للعقل عند الجمهور والذي ذكره ابن سينا ، هو فقط ما يتفق مع المعنى الذي أورده الفارابي ، أما الأنواع الباقية فتدخل في مجال آخر سنلاحظه ، وهو مجال العقل العملي ، اي ان ابن سينا وسع معنى العقل عند الجمهور ليشمل ثلاثة معان او حدود ، بينما قصره الفارابي على معنى واحد ، وهو المعنى المرتبط بالمعيار الخلقي . أما المعاني الأخر فسيناقشها في مكان آخر . ويجب أن نشير الى ان الفارابي كان اكثر وضوحا من ابن سينا في استقصاء وربط تصور الجمهور للعقل بالأبعاد الخلقية .

٢ ـ العقل عند المتكلمين :

ويقوم أساسا على دلالة المشهور او فكرة الاجماع التي عرف بها المتكلمون الذين يرون أن « العقل مناط التكليف اجماعا » (١٠٤) .

اما الفارابي فيحدد تصور العقل عند المتكلمين فيقول : « اما العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل ، أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل او لا يقبله العقل ، فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع ، فان بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر يسمونه العقل . وانت تتبين ذلك متى استقريت شيئا

---

(١٠٣) ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ ، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) ، القاهرة ، ١٩٠٨

(١٠٤) الايجي : المواقف في علم الكلام ، ص ١٤٦ ، عالم الكتب ، بيروت . أيضا د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ، ص ١١٩ .

مما يتخاطبون به او مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة » (١٠٥) ٠

والفارابي يتهم المتكلمين بالتناقض ، لانهم يقولون بشيء ويعملون بشيء آخر ٠ ذلك ان « المتكلمين يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذي ذكره (ارسطوطاليس) في كتاب (البرهان) ، ونحو هذا يؤمون ، ولكنك اذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الاول تجدها كلها ماخوذة من بادي الراي المشترك ، فلذلك صاروا يؤمون شيئا ويستعملون غيره » (١٠٦) ٠

وتلك حقيقة ، فاننا لو استعرضنا كتب المتكلمين لوجدناهم يعرفون العقل تعريفا قريبا مما ذكره ارسطو في كتاب (البرهان) ، وهو القوة التي تحصل للانسان بالفطرة والطبع ٠ فيذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) : « ان العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ٠ والنائم لم يزل في عقله وان لم يكن عاقلا » (١٠٧) ٠

ولكننا من جهة اخرى نجد أن منهجهم الحقيقي في تحديد معنى العقل غير ما يذكره الفخر الرازي وبقية المتكلمين ، لانهم يعنون به دلالة المشهور أو فكرة الاجماع ، أو بادي الراي المشترك عند الجميع ، ومن هنا كان منشأ التناقض عندهم كما ذكر الفارابي ٠

٣ ــ العقل الفطري :

وهو العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب (البرهان) ، ويعني به « قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس اصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ٠ فان هذه القوة جزء ما من النفس ، يحصل لها بالمعرفة الاولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا ٠ واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم » (١٠٨) ٠

---

(١٠٥) الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ص ٤٠ ، ويؤكد الفارابي ذلك في مكان آخر فيقول : « أما ما يعنيه الجدليون في قولهم : ان هذا يوجبه العقل او ينفيه العقل ، فانهم يعنون به المشهور في بادي الراي عند الجميع ، ٠٠٠ الخ » ٠ انظر (فصول المدني) للفارابي ، ص ١٥٨ ٠

(١٠٦) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ ٠

(١٠٧) انظر الايجي : المواقف ، ص ١٤٦ ، أيضا سعد الدين التفتازاني : شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ١٧٣ ، وانظر (شرح التجريد) للعلي ، ص ٢٥١ ٠

٤ ـ العقل الناشىء عن التجربة :

وهو العقل الذى يتأتى من كثرة التجارب ، وطول السنين ، وتقدم العمر بالانسان ، بحيث تصبح لديه القدرة على استنباط الآراء الصحيحة وقيوها منه دونما حاجة للبرهنة عليها ٠

يقول الفارابى عن هـذا العقل انه « جزء النفس الذى يحصـــل بالمواظبة على اعتياد شىء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول تجربة شىء شىء مما هو فى جنس جنس من الأمور على طول الزمان ، اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الارادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب ٠٠٠ وهذا العقل يتزيد مع الانسان طول عمره ، فيتمكن فيه تلك القضايا ، ويضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم من قبل ٠ ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه ـ أرسطو ـ عقلا ، تفاضلا متفاوتا ٠ ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الأمور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ، ومعنى ذى الرأى هو الذى اشار بشىء قبل رايه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع ، وتكون مشورته مقبولة وان لم يقم على شىء منها برهان ٠ ولذلك قلما يصير الانســان بهذه الصفة الا اذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه من تلك القضـــايا » (١٠٩) ٠

وقد اشار ابن سينا الى هذا العقل القائم على التجربة فى النص الذى ذكرناه قبل قليل ، وقال انه يطلق « على ما يكسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية ٠ فيكون حده انه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والاغراض » ، واعتبره احد المعانى التى يطلق عليها الجمهور اسم العقل (١١٠) ٠

٥ ـ العقل النظرى :

أو العقـــل (العلمى) ، كمـا دعـاه الفـارابى فى (عيـــون المسائل) (١١١) وهو الذى يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهرا عقليا

---

(١٠٨) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٤٠ ـ ٤١ ، وقارن : منطق ارسطو ، التحليلات الثانية ، المقالة الثانية ، ف ١٩ ، ٩٩ ب ٢٥ ـ ٣٥ ، ١٠٠ ا ٥ ، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤ ٠ تحقيق : د٠ عبد الرحمن بدوى ، مط دار الكتب المصرية ، ١٩٤٩ ٠

(١٠٩) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤١ ـ ٤٢ ٠

(١١٠) انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٧٩ ٠

(١١١) الفارابى : عيون المسائل ، ص ٦٤ ٠

بالفعـــل · وهـــو ينقسم الى : عقل بالقـــوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد (١١٢) ، غير أن الفارابى لا يتقيد بهذه التسميات ، فهو قد يسمى الذى بالقوة العقل الهيولانى ، ويسمى الذى بالفعل العقل بالملكة (١١٣) ·

والفارابى ينسب الى ارسطو تقسيما رباعيا للعقـل : بالقـوة ، وبالفعـل ، ومستفاد ، وعقل فعال · ويزعم ان هـذا التقسيم قد ذكـره أرسطو فى كتاب (النفس) (١١٤) ! ولكن هـذا التقسيم ، حقيقة ، غير موجود فى كتاب (النفس) ، سواء فى ترجمته الحديثة ، او ترجمته العربية القديمة ، وان ارسطو لم يشر الا الى عقلين هما : العقل المنفعل ، والعقل الفعال (١١٥) ·

وقد يرجع هذا التقسيم الى الاسكندر الافروديسى ، وهو من ابرز شراح ارسطو ، ووصفه ابن سينا بانه (فاضل المتاخرين) (١١٦) كما عرف له العرب رسالة هامة فى (العقـل والمعقـول) ، ولكن تقسيم الاسكندر للعقل ثلاثى : العقل الهيولانى ، والعقـل بالملكة ، والعقـل الفعال (١١٧) · وهناك من يرى أن تقسيمه رباعى ، باضافة العقـل المستفاد ، غير انه من الثابت أن العقل المستفاد عند الاسكندر ليس عقلا مميزا ، وانما هو مجرد حالة اتصـــال العقـــل الهيولانى بالعقـــل الفعال (١١٨) ، ولذا فان تقسيمه يبقى ثلاثيا ، وبالتالى فان من المرجح أن يكون الفارابى قد نهج نهج الكندى فى تقسيمه الرباعى للعقـل · فالعقل عند الكندى اربعة انواع : « الأول : العقل الذى بالفعل ابدا ، والثانى : العقل الذى بالقوة ، وهو للنفس ، والثالث : العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعـــل ، والرابع : العقـــل الذى نســـميه البيانى » (١١٩) ·

---

(١١٢) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٢ ·

(١١٣) انظر عيون المسائل ، ص ٦٤ ·

(١١٤) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٢ ·

(١١٥) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ب ، ص ١٨٠ ، أيضا (ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ و ، ص ١١٣) ، وانظر ترجمة اسحق بن حنين لكتاب النفس (المقالة الثالثة ، ف ٤ ، ٤٢٩ أ ، ص ٧٢) أيضا (ف ٥ ، ٤٣٠ أ) ·

(١١٦) انظر فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد افرام البستانى ، جـ ٩ ، ص ٤٨٣ ·

(١١٧) انظر مقدمه الدكتور عبد الرحمن بدوى لكتاب (النفس) ترجمة : اسحق ابن حنين ، ص ٧ ·

(١١٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ ·

(١١٩) الكندى : رسالة فى العقل ، ص ١ ــ ٢ ، و (البيانى) هو ما يقترحه د· عبد الرحمن بدوى · بينما يقترح د· عبد الهادى أبو ريده تسميته (بالثانى) · انظر له (رسائل الكندى الفلسفية ، جـ ١ ، ص ٣٦٥) ·

وسوف نعرض الآن اقسام العقل النظرى كما حددها الفـــارابى وشرحها فى رسالته الهـــامة (مقالة فى معانى العقـــل) وغيرها من مؤلفاته ٠

(١) العقل بالقوة (أو العقل الهيولانى) :

ويعرفه الفارابى بانه « نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها » (١٢٠) ٠

وهـــذا العقل اذن هو مجرد استعداد أو قابلية لأن ينتزع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وذلك باحتكاكه بالحواس التى تزوده بالمعرفة والصور عن طريق العـــالم الخارجى ٠ فقابليته تشبه قابلية الهيولى للتشكل بأى صورة ، ولعل هذا ما دعا الفارابى الى تسميته بالعقل الهيولانى ، « فهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع ، وانما سميت هيولانية تشبيها اياها باستعداد الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة » (١٢١) ٠

وهذا العقل يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترتسم عليها صور المعقولات ، أو انه ، كما شبهه الفارابى ، كالشمعة الطرية والمهياة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا ٠ وهنا يختلف العقل الهيولانى عن المادة الجسمية ، فان هذه لا تقبل من الصور الا جزئياتها أو سطوحها دون أعماقها ، كما يقول الفارابى ، بينما العقل بالقوة يصير هو الصور ذاتها ، كما لو توهمنا شكلا لشمعة ما ، وان هـــذا الشكل يحتويها كلها طولا وعرضا وعمقا ٠

يقول المعلم الثانى : « وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصـــار ذلك النقش وتلك الصـــورة فى ســـطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها تلك الصورة ، بان شاعت فيها الصور ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتا متميزة عن

---

(١٢٠) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٢ ٠

(١٢١) انظر ابن سينا : النفس ، م ١ ف ٥ ، ص ٣٩ ٠

صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، والصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة ، فتغوص فيها تلك الخلقة وتشيع ، وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها . فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة » (١٢٢) .

ويرى بعض الباحثين : « ان صور الجزئيات اذا استقرت في العقل الهيولاني غدت جزءا لا يتجزأ منه ، وأصبحت فيه صورا مفارقة للمادة المحسوسة . ولذلك اعتبره ابو نصر منفصلا عن المادة الجسمانية ، ولكنه لم يعلل كيفية اتصاله بالحواس ، واخذه عنها مدركاتها المحسوسة مباشرة ، فجاء كلامه عليه ، من هذه الناحية ، كلام الحائر المتردد ، اذ كيف يتاح لهذا العقل أن يستخلص صور الجزئيات ، دون أن يكون متصلا بها بوجه من الوجوه » (١٢٣) .

ولا نعتقد ان هذا النقد يستند الى اساس ، ذلك ان العقل الهيولاني ، فيما يبدو من كلام الفارابي ، ليس مفارقا تماما للمادة الجسمانية ، وانما يحمل (امكانا) أو (استعدادا) للمفارقة لا اكثر . اما كيفية اتصاله بالحواس وهو مفارق لها ، وكيفية استخلاصه لصور الجزئيات دون أن يكون متصلا بها ، فان الفارابي قد اوضح في مكان آخر ، سبق واشرنا اليه ، أن الصلة ليست منعدمة بين العقل الهيولاني وبين الحواس ، ولكنها ليست صلة مباشرة وانما تتم بشكل غير مباشر ، وعبر وسائط عديدة من الحواس الظاهرة والباطنة ، تبدا بالحس المباشر الخارجي ، ثم الحس المشترك ، فالتخيل ، فقوة التمييز ، وحتى العقل .

يقول ابو نصر : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك - ان بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (١٢٤) .

---

(١٢٢) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٢ .

(١٢٣) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

(١٢٤) الفارابي : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٦ .

فالصلة موجودة اذن بين العقل الهيولانى وبين الحواس ، ولكنها صلة غير مباشرة · ولذا فلا مجال لاتهام الفارابى بالحيرة والتردد ·

(ب) العقل بالفعل أو (العقل بالملكة) (١٢٥) :

وهو يأتى فى مرتبة أعلى من العقل بالقوة · وقد لاحظنا أن العقل بالقوة (مستعد) لأن ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها ، فاذا تم له هذا الانتزاع وتحقق ، انطبعت فيه صور المحسوسات وغدت جزءا لا يتجزأ منه ، وصار عقلا (بالفعل) ·

يقول أبو نصر : « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينتزع موادها معقولات بالقوة » (١٢٦) ·

وحينما تصبح تلك المدركات بالفعل بعد أن كانت بالقوة يعقلها العقل بالملكة (أو بالفعل) عن طريق ادراك ذاته ومعرفتها ·

ويلخص فيلسوفنا مراحل انتقال العقل من القوة الى الفعل ، فيرى أن الذات المعقولة تدرك أولا وقد ارتبطت فيها المادة بالمجردات ولكن يوجد فيها (امكان) التجريد والانتزاع ، فهى اذن فى مرحلة العقل بالقوة ، ثم تدرك ثانيا وقد أصبح لها وجود آخر تفارق فيه الصور لموادها ، فتكون حينئذ عقلا بالفعل ، ثم تدرك ثالثا وقد اصبحت صورا عقلية محضة . فتكون عقلا مستفادا ·

يقول ابو نصر : « فانها ــ أى الذات المعقولة ــ عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها التى كان فيها وجودها ، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا فى موادها ، وعلى أنها معقولات بالفعل · فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنا نقوله أولا انه بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٢٧) ·

---

(١٢٥) يسوى الفارابى بين العقل بالفعل والعقل بالملكة ، بينما يفصل ابن سينا بين الاثنين ، معتبرا العقل بالملكة استكمال القوة التى فى النفس حتى تصير قريبة من الفعل ، انظر ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨٠ ، ضمن (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ·

(١٢٦) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٣ ·

(١٢٧) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٥ ·

اذن فالعقل بالفعل او بالملكة يمتاز بانه متشعب الادراك . فاذا اتجه بادراكه نحو المحسوسات سمي عقلا ممكنا أو بالقوة . واذا اتجه نحو معرفة ذاته ، ليعرف ذاته ويفكر فيها ، سمي عقلا بالفعل ، وله بعد اكتماله ان يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة ، فاذا استطاع بلوغها اصبح عقلا مستفادا (١٢٨) .

ولكن كيف يتسنى للعقل ان ينتقل من القوة الى الفعل ؟ حقيقة ان هذا أمر محير عند الفارابي ! فلو كان فيلسوفنا متسقا مع منطلقاته الفلسفية ، ومع الاتجاه الأرسطي الواضح في نظريته العقلية ، لوجد أن الحل يكمن في العقل نفسه ، حيث يوجد فيه ما يشبه العلة أو المبدأ الفاعل الذي ينقل الشيء من القوة الى الفعل ، غير ان الفارابي يبحث عن تلك العلة خارج العقل وخارج الانسان . وهذه العلة عبارة عن ذات مفارقة للمادة سميت بالعقل الفعال ، الذي به ، تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضا عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال » (١٢٩) .

(ج) العقل المستفاد :

ان العقل بالقوة او العقل الهيولاني هو عقل مادي قابل لانطباع صور المحسوسات فيه بعد تجريدها كي تصبح معقولة ، ولذا سماه الفارابي عقلا (منفعلا) ، وهي نفس تسمية أرسطو (١٣٠) . فاذا ارتسمت فيه تلك الصور واصبحت جزءا منه اضحى عقلا بالفعل . هذا بالنسبة للصور المختزنة والتي غدت فيه ومنه . أما بالنسبة للصور التي لم يدركها بعد ، فيظل عقلا بالقوة (١٣١) .

وهكذا فان العقل بالملكة لم يدرك جميع الصور العقلية المجردة ، فضلا عن انه يدرك هذه الصور بانتزاعها من موادها او من محسوساتها .

أما العقل المستفاد فانه لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وانما يدرك المعقولات مجردة بطبيعتها بشكل مباشر ،

---

(١٢٨) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .
(١٢٩) المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ــ ٨٤ .
(١٣٠) انظر المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ، وقارن ارسطو : النفس ، ك ٣ ف ٤ ، ٤٢٩ ب ، ص ١٠٨ .
(١٣١) اليازجي وكرم : المصدر السابق ، ص ٥٤٨ .

وذلك بضرب من الحدس والاشراق . « فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل الذي كنا نقوله أولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » (١٣٢) .

والعقل الانساني مراتب ، اعلاها درجة العقل المستفاد ، فهو كالصورة بالنسبة للعقل بالفعل ، وهذا كالمادة بالنسبة للعقل المستفاد . والعقل بالفعل كالصورة للعقل الهيولاني ، وهذا كالمادة بالنسبة له .

فعلى الصعيد الكوني هناك اذن جدل نازل يبدأ من العقول المفارقة حتى العقل الفعال ، فالعقل المستفاد الذي يكون في مرتبة ادنى ، ثم يهبط حتى يصل الى العقل بالملكة ، فالهيولاني والى ما دونه من القوى النفسانية ، ثم الى الطبيعة وصور الاسطقسات والمادة الأولى (١٣٣) .

ويقابل ذلك جدل صاعد يبدأ من المادة الأولى ، ثم الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية ، فالعقل المنفعل ، وانتهاء بالعقل المستفاد ، الذي يعتبره الفارابي الحد الذي اليه تنتهي الأشياء التي تنتسب الى الهيولى والمادة ، واذا ارتقى منه فانما يرتقي اول رتبة الموجودات المفارقة ، واول رتبته العقل الفعال (١٣٤) .

واذا كان العقل المستفاد بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز أن يعتبر الحجر الكريم الذي يتوج العالم الأرضي . أما الترقي الى ما وراء العقل المستفاد فيقود الى دائرة العالم العلوي او الى دائرة الجواهر المفارقة ، وأدناها العقل الفعال (١٣٥) .

ولو اردنا استقصاء اصول فكرة (العقل المستفاد) فلن نجدها عند ارسطو ، لأنه ، كما سبق واشرنا ، لم يذكر الا عقلين هما : العقل المنفعل والعقل الفعال . ولكننا نجد اشارة لهذا العقل المستفاد عند (الاسكندر الافروديسي) ضمن تقسيمه للعقل ، غير انه يختلف الى حد كبير عن مثيله عند الفارابي .

---

(١٣٢) الفارابي . معاني العقل ، ص ٤٥ ، وقارن ابن سينا في تعريفه للعقل المستفاد بانه « ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل اصول من خارج » ـ انظر (رسالة الحدود) ص ٨٠ .

(١٣٣) الفارابي : معاني العقل ، ص ٤٦ .

(١٣٤) نفس المصدر ، ص ٤٦ .

(١٣٥) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٣ .

فالعقل المستفاد عند الاسكندر هو « العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهيولانى الى الفعل ، او انه عبارة عن حال اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال » (١٣٦) ، بينما العقل المستفاد عند الفارابى ليس مجرد اتصال بين العقل الهيولانى والعقل الفعال ، بل ليست له علاقة اصلا بالحس والمادة ، انه مرتبة لا يبلغها الا من صفت نفوسهم من كدر المادة واوهام الحواس ، فاصبحوا يدركون برياضة المعرفة المعقولات والصور المجردة دون انتزاعها من موادها ٠

وقد لاحظ (كوربان) هذا الفارق الدقيق بين كل من الفارابى والاسكندر فى رؤيتهم للعقل المستفاد فقال : « ان العقل المستفاد عند الفارابى لا يمكن أن يفهم على انه Nous epiktetos نفسه الذى قال به الاسكندر الافروديسى ، والذى يقصد به حالة وسطا بين العقل بالفعل والعقل بالقوة ٠ ذلك أن العقل المستفاد عند الفارابى هو تلك المرتبة العليا من العقل البشرى الذى يعقل بها ، حدسا واشراقا ، ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء الى وساطة الحس » (١٣٧) ٠

ولذا فاننا نميل الى ان الفارابى تاثر فى هذه الناحية بالكندى ، الذى جرد العقل المستفاد من كل اتصال بالمادة او قوى الحس مثل التخيل ، فكانت عنده « الصورة التى لاهيولى لها ولا فنطاسيا هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ــ الفعال ــ الذى هو نوعية الاشياء التى بالفعل ابدا » (١٣٨) ٠

(د) العقل الفعـــال :

لقد تكلمنا فيما سبق عن العقل الفعال فى اطار الفلسفة الكونية عند الفارابى (١٣٩) ، واجلنا الخوض بالتفصيل فى اهمية هذا العقل فى مجال المعرفة الانسانية الى هذا الفصل الذى خصصناه لشرح نظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وللجزء الخاص بنظرية العقل التى يشكل العقل الفعال احد اركانها الاساسية ٠

والحقيقة أنه ما من قضية اثارت جدلا وخلافا كما اثارته قضية العقل الفعال على صعيد الفكر الفلسفى قديمه ووسيطه ، وبخاصة عند

---

(١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٢ ٠
(١٣٧) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٨ ٠
(١٣٨) الكندى : رسالة فى العقل ، ص ٣ ٠
(١٣٩) انظر الفصل الثانى ، ص ١٠٤ من هذا البحث ٠

الاسلاميين · وكانت بداية تلك المشكلة اشارة مختصرة لهذا العقل الفعال ، لاتخلو من الغموض ، جاءت في (الباب الثالث) من كتاب (النفس) لأرسطو ، حين قال : « وهذا العقل هو المفارق الذا منفعل غير المتزج ، من حيث انه بالجوهر فعل ، لأن الفاعل دائما اسمى من المنفعل ، ···· ولا نستطيع أن نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة اخرى · وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا » (١٤٠) ·

وكانما كان لتلك السطور القليلة والمختصرة مفعول السحر عند الشراح في العصر الهللينى ، وعند الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين على حد سواء ، فذهبوا في تاويلها وتفسيرها مذاهب ، ربما لم تخطر ابدا على بال المعلم الأول أو تلامذته المتقدمين ، ذلك لأنها جاءت متوافقة مع الاتجاه الروحي الذى كان يميزهم بدرجات متفاوته ، ووجدوا في قول أرسطو بعقل « مفارق » حي أزلى ما يدعم عقيدتهم في خلود النفس ، وما يترتب عليه من عقائد تخص العالم الآخر ، واهمها عقيدة الثواب والعقاب ، كذلك فانهم وجدوا فيها الطريقة المثلى للجمع بين الاتجاه الأرسطى والاتجاه الأفلاطونى ، القائم أساسا ، وبخاصة في صورته الأفلاطونية المحدثة ، على فكرة خلود النفس (١٤١) ·

وكان التوفيق بين الفيلسوفين الكبيرين افلاطون وأرسطو ، كما نعلم ، هو الاتجاه الغالب في فلسفة الشراح المتاخرين من امثال الاسكندر الافروديسى وثامسطيوس وغيرهم ، وفي الفلسفة الاسلامية ايضا ، وبخاصة عند المعلم الثانى ، الذى كانت له محاولات كثيرة في هذا الاتجاه ، لعل اهمها كتابه في (الجمع بين رايى الحكيمين) الذى سبق وعرضنا له في فصل سابق (١٤٢) ·

اذن فقد اهتم هؤلاء الشراح بفكرة (المفارقة) في العقل الفعال ، ووصلوا بها الى نهايتها المنطقية المحتومة · فقالوا : انه لا يفارق حينا ويفارق حينا اخر ، بل يفارق في جميع الأحيان · وقالوا : يفارقنا لا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من

---

(١٤٠) أرسطو : النفس ، ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ و ، ص ١١٢ ، وانظر ايضا ترجمة اسحق ابن حنين لكتاب (النفس) ، حيث وردت الجملة الاخيرة هكذا : « ولست اقول انه مرة يفعل ، ومرة لا يفعل ، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان ، وبذلك صار روحانيا غير ميت » ، (م ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ أ ، ص ٧٥) ·

(١٤١) انظر تصدير د· عبد الرحمن بدوى لكتاب (النفس) لأرسطو ، ترجمة اسحاق بن حنين ، ص ١ ·

(١٤٢) انظر الفصل الأول ، ص ٥٦ ـ ٦٢ ·

لخارج ، فهو جوهر الهى · وهذا العقل هو الذى يهدى الانسان ويضىء له المعقـولات (١٤٣) ·

ويرى بعض الباحثين أن هذا هو تفسير الاسكندر وثامسطيوس ، وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان ، وجميـع الفلاسـفة العـرب دون استثناء (١٤٤) ·

لكننا نرى أن فى ذلك تعميما يغفل الكثير من الفوارق الهامة بين رؤية كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لوجود العقل الفعال ومفارقته · فهل هو فى النفس أم فى خارج النفس ؟ وهل هو الله أم أحد العقول المحركة للأفلاك ؟

فالاسكندر الافروديسى جعل هذا العقل هو الله ، حيث يـرى أن « العقل الفعال ، لما كان هو الذى يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب أن يكون معقولا ، فهو مفارق وليس جزءا من النفس ، ولكنه يفعل فى النفس من خارج · فهو الله العلة الأولى » (١٤٥) ·

أما ثامسطيوس (٣١٧ ــ ٣٨٨ م) فيرى أن هذا العقل هو قـوة من قوى النفس ، على اعتبار أن نصوص أرسطو تؤيد ذلك · وكـلام ثامسطيوس لا يعدو الحقيقة ، حيث يقول ارسطو فى كتاب (النفس) : « ولكن مادمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع ، وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع ، ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثهما جميعا ، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه · فمن الواجب ، فى النفس أيضا ، أن نحدد هذا التمييز · ذلك اننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهـة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا » (١٤٦) ·

فها هنا الاشارة واضحة من ارسطو الى أن العقل المنفعل (الذى يشبه الهيولى) ، والعقل الفعال (الذى يشبه العلة الفاعلة) كلاهما موجودان فى النفس ، وضمن قواها ، مما يفند قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو الله · فالله عند ارسطو يعقل ذاته وحسب ، بينما العقل الفعال يلم بجميع المعقولات ، وهو اله متعال (Transcendant) لا يأبه بشأن

---

(١٤٣) د· أحمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى ، مجلة الأزهر ، المجلد (١٥) ، جـ ٤ ، ص ١٩٧ ، (١٩٦٣ هـ /١٩٤٩ م) ·

(١٤٤) د· الأهوانى : نفس المصدر ، ص ١٦٨ ·

(١٤٥) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٢ ·

(١٤٦) ارسطو : النفس ، ك ٣ ف ٥ ، ٤٣٠ ر ، ص ٢١٢ ·

العالم السفلى ، بينما العقل الفعال حال في النفس (Immanent) وهو مبدأ تحقيق امكاناتها الادراكية (١٤٧) ٠

ولقد ذهب ثامسطيوس أيضا الى ان الحجج التى تضطر الى اعتبار العقل مفارقا تضطر الى اعتبار العقل المنفعل مفارقا كذلك ، من حيث انه يعقل المعقولات ٠ فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالاضافة الى بنى الانسان (١٤٨) ٠

أما عند الكندى ، فان العقل الفعال ــ ويسميه الأول ــ هو العقل الذى بالفعل ابدا ، وهو علة وأول لجميع العقول الثوانى ، وهى العقول الثلاثة الباقية ، وهو المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد ان كانت عاقلة بالقوة (١٤٩) ٠

ويبدو من كلام الكندى أن العقل عنده مفارق ، ولكن بأى معنى ؟ هل هو قوة من قوى النفس ان كان مفارقا ، أم انه خارج النفس اصلا ؟

فمن الباحثين من يرى أن (العقل الأول) عند الكندى ليس له وجود خارج النفس ، بل هو فى الانسان ، وصفته المفارقة ، وهو كلى الصفة لأن من طبيعته أن يجرد الأشياء من جزئياتها ، أو بالأحرى انه ليس سوى تلك الكليات المجردة فى النفس (١٥٠) ٠

ولكننا نميل الى اعتبار العقل الأول عنده موجودا خارج النفس ، ودليلنا فى ذلك كلام الكندى نفسه ، والذى يستشف منه ذلك ٠ حيث يذهب الى أن (العقل الأول) لا يكون هو ومعقولاته فى النفس شيئا واحدا ، بينما الصور العقلية فى النفس هى ومعقولاتها شىء واحد ٠

يقول ابو اسحاق الكندى : « فاما العقل الذى بالفعل ابدا ، المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد ان كانت عاقلة بالقوة ــ فليس هو (وعاقلة) بشىء أحد ٠ فاذن المعقول فى النفس والعقل الأول ، من جهة العقل الأول ، ليس بشىء واحد ٠ فاما من جهة النفس فالعقل والمعقول شىء أحد » (١٥١) ٠

---

(١٤٧) انظر د٠ ماجد فخرى : ارسطو طاليس (المعلم الأول) ص ٧٢ ٠

(١٤٨) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص ٣٠٣ ٠

(١٤٩) انظر الكندى : رسالة فى العقل ، ص ٣ ــ ٤ ٠

(١٥٠) د٠ جعفر آل ياسين : المصدر السابق ، ص ٤٢ ٠

(١٥١) الكندى : المصدر السابق ، ص ٣ ــ ٤ ٠ ويقترح د٠ ابو ريده كلمة (معقولة) ، بدل (عاقلة) حتى يستقيم المعنى ٠ (انظر رسائل الكندى الفلسفية ، ج ١ ، ص ٢٦٦) ٠

ورغم تلك المفارقة ، ووجود العقل عند الكندى خارج النفس ، فان الأمر لا يصل الى تاليه هذا العقل (الفعال) واعتباره هو الله ، كما ذهب بعض الباحثين (١٥٢) ، حيث لايوجد فى كلام الكندى ما يؤيد ذلك اطلاقا ٠

وفى جميع الاحوال فان كلام الكندى عن العقل الفعال لم يكن بالوضوح الكافى ، ولذلك ترك الباب واسعا لتاويل اقواله وتفسيرها على وجوه متباينة ، كما هو الحال عند ارسطو ، ولم يتضح هذا الأمر الا عند الفارابى ٠

فلقد رفض الفارابى قول الاسكندر بأن العقل الفعال هو العلة الأولى أو الله ، كما رفض تفسير ثامسطيوس له بأنه قوة من قوى النفس ، وحده بأنه جوهر مفارق ، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الثوانى التى فاضت عن المبدأ الأول ، والتى يحرك كل عقل منها احد الأجرام السماوية ٠ وهذا العقل يؤثر على عالم ما تحت القمر ، ويفيض الصور العقلية على النفس ، كما يفيض الصور الجوهرية على الموجودات ، ولذا سماه الفارابى (واهب الصور) ٠

يقول أبو نصر عن العقل الفعال : انه « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون اصلا ٠ وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة » (١٥٣) ٠

ويحده فى مكان آخر فيقول : « هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارقة للمادة ٠ فان ذلك العقل ــ الفعال ــ يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئا ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس البصر ، لان منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر ٠٠٠٠٠ وبه تصير الأشياء التى كانت معقولة بالقوة بالفعل ، ويصير هو ايضا عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة ٠ وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر ، فلذلك سمى العقل الفعال » (١٥٤) ٠

---

(١٥٢) انظر مثلا دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٢١ ٠

(١٥٣) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٧ ، وقارن ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨١ ٠

(١٥٤) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٣ ــ ٨٤ ٠

اذن فاول ما يجب أن نلاحظـــه في العقل الفعال أنه (صـــورة مفارقة) ، اى جوهر مجرد عن المادة ، لأنه لم يكن في مادة ولا يمكن أن يكون أصلا · وهو يشبه ، بوجه من الوجوه ، العقل المستفاد · ولعل سبب هذا التشبيه عند الفارابى راجع الى أن العقل المستفاد ، كما لاحظنا، يدرك الصور العقلية مباشرة ، ودون مرور بمرحلة الحس ، أو مرحلة تجريد تلك الصـــور العقلية وانتزاعهـــا من المحسوســـات ، وان كان من المنطقى أن يشبه العقل المستفاد بالعقل الفعال لا العكس ! وعلى كل حال فهذا دليل قـــوى على المنزلة الكبيرة التى يضعها الفـــارابى للعقـــل المستفاد ·

والعقل الفعال هو الذى ينقل العقل الهيولانى القابل للصـــور من حال الاستعداد والقوة الى حال الفعل ، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات · ولذا يشبهه الفارابى ايضـــا بضـــوء الشمس بالنسبة للعين وللشىء المرئى · فالعين هى مبصرة فى الظلام بالقوة ، وكذلك الأشـــياء الموجودة فى الظلمة مرئية بالقوة ، فاذا وقع عليها الضوء اصبحت مرئية بالفعل ، وكذلك العين تصبح مبصرة بالفعل · وهذه حال العقل بالملكة (أو العقل بالفعل) ، الذى يدرك الصور العقلية بتجريدها من المادة التى تتحد فيها الهيولى والصورة · وبسبب فعل العقل المفارق فى العقل الهيولانى سمى (فعالا) ·

ولكن العين قد تتجاوز رؤية الأشياء بالضوء الى رؤية مصـــدر الضوء نفسه ، فتكون حينئذ بمثابة العقل المستفاد الذى يدرك الصـــور المفارقة ، اى المعقولات التى لاتخالط المـــادة أصـــلا ، فلا تنتزع منها بالتجريد ، مثل الله والعقول السماوية · وهذه المعقولات ترد الى العقل الانسانى كهبة أو فيض أو اشراق من العقل السماوى العاشر أو العقل الفعال (١٥٥) ·

فالعقل الفعال « يفيد الانســـان شيئا يرسمه فى قـــوته الناطقـــة ، ويشرق فى النفس نورا تستطيع أن تعقل به العقل الفعال ذاته ، وهو أعلى مراتب الكمال · لأن الكمال هو أن يصير العقل الانسانى فى قرب من رتبة العقل الفعال ، فيصير عقلا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ومعقـــولا بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصير الهيا بعد أن كان هيولانيا ، فهذا هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمى العقل الفعال » (١٥٦) ·

---

(١٥٥) عبده فراج : عالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ص ٦٨ ، ط ١ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٩ ·

(١٥٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٥ ـ ٣٦ ، وانظر (عيون المسائل) ، ص ٦٤ ·

ولا يكتفى الفارابى بأن يحصر مهمة العقل الفعال فى الانتقال بالعقل الانسانى من القوة الى الفعل كما فعل أرسطو . ولكنه يضيف له مهمة اخرى لا تقل اهمية عن تلك ، الا وهى افاضة الصور العقلية الموجودة فيه على العقل الانسانى ، وتحديدا على العقل المستفاد الذى اصبح مهيئا لتلقى تلك المعقولات ، ومن هنا كانت تسمية الفارابى للعقل الفعال بانه واهب الصور أو معطى الصور (١٥٧) .

وفى هذه المهمة التى يعزوها الفارابى للعقل الفعال اقتراب من نظرية المثل عند افلاطون ، الا أن افلاطون جعل المثل قائمة بذاتها فى ما سمى بعالم المثل ، بينما المعقولات عند الفارابى ليست قائمة بذاتها وانما هى موجودة فى العقل الالهى والعقول الثوانى ، حتى العقل الفعال الذى يحتوى على الصور التى يفيضها عليه العقل الأول (١٥٨) .

ولعل ذلك ينسجم مع التفسير الخاص الذى اعطاه المعلم الثانى لنظرية المثل فى كتاب (الجمع بين رأيى الحكيمين) حينما انتقد من انكر أن المثل يمكن أن توجد فى العقل الالهى ، فقال : « ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى الموجد الحى المريد ، فما الذى كان يوجده ؟ وعلى اى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافا وتنحسا وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته . وهذا من اشنع الشناعات » (١٥٩) .

وما دامت المعقولات موجودة فى العقل الالهى فانه يفيض بها على العقول المفارقة التى تليه ، وعلى آخرها وهو العقل الفعال الذى يحتوى على الصور والمعقولات ، فيهبها هذا الى العقل الانسانى ، وبخاصة العقل المستفاد منه ، ومن هنا يكون الاتصال بين ما هو انسانى وما هو الهى .

فالفارابى جعل امكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى . وكذلك صحتها ، متوقفا على العقل الفعال ، ذلك انه سمى فعالا ، لأن العقل المستفاد عند الانسان ينفعل به كما لاحظنا ، ومن هنا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عنده بنظريته فى الفيض ، ويظهر ايضا التقاء الفلسفة بالتصوف (١٦٠) .

---

(١٥٧) الفارابى : شرح رسالة زينون ، ص ٧ ، ايضا (عيون المسائل) ، ص ٦٤

(١٥٨) قارن د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٣ .

(١٥٩) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ١٠٦ .

(١٦٠) انظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥١ .

وأول المعقولات التي تحصل في العقل الانساني بتأثير العقل الفعال هي المبادىء الأولية أو البديهية التي تعد بمثابة الأساس للمعرفة العلمية . « وهي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية » (١٦١) .

والفارابي يحصر تلك المبادىء الأولية التي تعتبر صحيحة بالاجمال في ثلاث فئات : الأولى هي المبادىء الخاصة بالمعرفة الهندسية ، والثانية هي المبادىء الخاصة بالمعرفة الخلقية . والثالثة هي المبادىء الأولى الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية التي بها تعرف العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (١٦٢) .

ويعدد أبو نصر تلك المبادىء فيقول : « المعقولات الأول المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الانسان ، ومباديها ، ومراتبها ، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادىء الأخرى ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادىء » (١٦٣) . وسنرى أهمية تلك المبادىء في الادراك العقلي .

وأخيرا لابد أن نشير الى تلك العلاقة الحميمة التي وضعها الفارابي بين الانسان والعقل الفعال . « فالعقل الانساني اذا بلغ أقصى كماله صار قريبا في جوهره من جوهر هذا العقل .... ويحتذي في تكميل جوهره حذو هذا العقل ، وانه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذي حذوه ، وهو غاية على أكمل الوجوه » (١٦٤) .

والانسان في سعيه الى الكمال ، لابد أن يضع العقل الفعال في اعتباره ، فهو غايته ، « وهو الذي أعطاه مبدءا يسعى به نحو الكمال ، ويحتذي بما يسعى فيه حذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه في القرب منه » (١٦٥) .

ولذلك فان الانسان الذي يبلغ تلك المنزلة ، ورتبة العقل المستفاد ،

---

(١٦١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

(١٦٢) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧١ .

(١٦٣) المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

(١٦٤) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٢٩ ، تحقيق د. محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦١ .

(١٦٥) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

لابد أن يتصل بالعقل الفعال ، بضرب من الاتصال بانه يكون قد عقله » (١٦٦) ٠

(ب) الادراك العقلي :

تبرز في هذا الموضوع عدة أمور ، لعل أهمها ما يتعلق بمصدر المعرفة العقلية ، والعلاقة بين العاقل والمعقولات ٠ وسنحاول هنا بحث تلك الأمور ، والاجابة على التساؤلات التي يمكن أن تثيرها ٠

١ ـ مصدر المعرفة العقلية :

للفارابي رأيان في هذه المسألة : الأول يؤكد دور الحواس في رفد العقل بالصور والماهيات التي ينتزعها ويجردها من علائقها المادية ومشخصاتها في العالم الحسي ، أي اننا بازاء جدل صاعد يلعب فيه الانسان أو العقل الانساني الدور الرئيسي في عملية المعرفة ، اما الرأي الثاني فهو عبارة عن جدل نازل تهبط فيه الصور العقلية أو (تفيض) على العقل الانساني من العقل الفعال (واهب الصور) ٠

ولنؤجل الآن مناقشة الرأي الثاني ، لأننا سنفرد له فقرة خاصة بالمعرفة الاشراقية ، ولنجمل القول في نظريته القائمة على أساس فكرة التجريد والانتزاع ٠

يؤمن الفارابي أن الماهيات موجودة في الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة ، ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات عن هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها (١٦٧) ، لأن المعقولات لا تدرك بالحس ، بل تدرك بالعقل عن طريق الحواس ، والعقل يدرك الكليات بينما الحواس تدرك الجزئيات ٠

ولقد سبق أن ذكرنا قول الفارابي الهام في هذا المجال ، حيث ذهب الى أن « حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (١٦٨) ٠

وقوله ايضا : « ان النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس ، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة ، اذ تستفيد معقولية تلك

---

(١٦٦) نفس المصدر ، ص ١٢٩ ٠

(١٦٧) انظر د٠ محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٩٩ ، ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ ٠

(١٦٨) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ ٠

الصور من محسوساتها ، ويكون معقول تلك الصـــور مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولا لها » (١٦٩) ٠

ولكن هذا لا يعني أن مصدر المعرفة هو الحس وحـــده ، أو أن التعقل يتم عن طريق الادراك الحسي فحسب ، لأنه توجد عند الانسان معرفة أولية لم تأته بالطريق الحسي ، وانما نشأت معه منذ الصـــغر ٠ وتشبه أن تكون فطرية ، أو هي فطرية فعلا ، وإذا وجد الانسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فانه يلجأ الى هذه المبادىء الفطرية ٠

يقول المعلم الثاني : « ثم وجد في المعـارف الضرورية معـارف نشأت مع الانسان وكأنها فطرت معه ، وحصلت له بالطبع زائدة على ما تدركه الحواس ٠ والانسان قد يستعمل ما يحصل له من المعـارف بالحواس فيما يسعى به الى سلامة تلك الأشياء ، ثم يجد ما يدركه من المعارف غير كاف له في ذلك ، فيلتجيء الى استعمال تلك المعارف التي نشأت معه وفطرت له » (١٧٠) ٠

وأبرز مثال لتلك المعارف الفطرية ووجودها عند الانسان هو ادراك الطفل للمبـادىء الأوليـة دونما حاجة لأن يحصـل عليها من طـريق الحواس ، بل هي تحصل له من غير قصد ، ودون أن يشعر بها ، ولعل السبب في ذلك هو مجرد (الاستعداد) الوجود في نفس الطفل ، حيث تكون هذه عالمة بالقوة ٠

يقول أبو نصر : « فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادىء ، وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس ، بل تحصل له من غير قصد ، ومن حيث لا يشـــعر به ٠ والسبب في حصولها له استعداده لها » (١٧١) ٠

وهذه المبادىء واشباهها هي التي تجعل المعرفة ممكنة ، ولـولا هذه المبادىء التي فطرت عليها النفس ، لما استطاعت أن تنقل الصورة من حالة الى حالة حتى تصبح مجردة تجريدا تاما ، يعقلها العقل الذي بالقوة ، ويصبح بها عقلا بالفعل (١٧٢) ٠

---

(١٦٩) نفس المصدر ، ص ٣ ٠

(١٧٠) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ٦٢ ٠

(١٧١) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ ، وانظر الفارابي ، البرهان ، ص ٢١٧ ــ ٢١٨ ، نشرة : مباهات تركر ، القره ، ١٩٦٤ ، ويقصد الفارابي بالأوائل « البديهيات مثل الكل أكبر من الجزء ، والانسان غير الفرس » ٠ راجع للفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٤ ٠

(١٧٢) د٠ جميل صليبا : المصدر السابق ، ص ١٦٤ ٠

واليقين الضرورى عند الفارابى لا يتم فقط عن طريق القياس والبرهان ، بل يمكن أن يتم عن طريق المبادىء الأولية الموجودة عند الانسان ، وهى على نوعين : أحدهما الحاصل بالطباع ، والثانى الحاصل بالتجربة ، « والحاصل بالطباع هو الذى حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ؛ ومن غير أن نكون شعرنا فى وقت من الأوقات انا كنا جاهلين به ، ولا أن نكون قد تشوقنا الى معرفته ، ولا جعلناه مطلوبا أصلا فى وقت من الأوقات ، بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا ، كأنه غريزى لنا لم (نحل منه) . وهذه تسمى المقدمات الأول الطبيعية للانسان ، وتسمى المبادىء الأول » (١٧٣) .

ومن المعروف أن أرسطو قد تعرض لهذه المبادىء الأولية ودورها فى المعرفة اليقينية المباشرة فى (التحليلات الثانية) من (المنطق) ووقف موقفا نقديا تجاه رأى أفلاطون القائل أن هذه المبادىء مغروزة فى النفس منذ الولادة ، ونحن نتذكرها استنادا الى نظرية التذكر الأفلاطونية الشهيرة ، اذ كيف تكون فينا دون أن نعلم بها ، مع أنها « أشد استقصاء من البرهان » ؟ كما يرفض أرسطو القول بأنها معارف مكتسبة ، لأن معرفتها متقدمة الوجود ، فلا يمكن أن تكون مكتسبة (١٧٤) .

يقول أرسطو : « ليت شعرى أهذه الملكات (= المبادىء الأولية) تحدث فينا من حيث لم تكن موجودة فينا ونحن ناسون لها ؟ ــ فان كنا مقتنين لها فيكون شنعا . وذلك انه قد يلزم أن نكون مقتنين لعلوم أشد استقصاء من البرهان ، ونكون ناسين لها . وان كنا انما نتناولها بعد أن لم نكن مقتنين لها فيما تقدم ، فكيف يكون لنا السبيل الى أن نعلمها ونتعلمها من حيث ليس عندنا معرفة متقدمة الوجود ؟ وذلك انه غير ممكن ، كما نقول فى البرهان أيضا . ولا أيضا أن نكون عارفين بها من حيث ليس فينا ولا قنية واحدة تكون فينا . فيلزم اذن ضرورة أن نكون مقتنين لقوة ما » (١٧٥) .

---

(١٧٣) الفارابى : البرهان ، ص ٢١٧ ــ ٢١٨ . (لم نحل منه) هكذا فى النص ولعله (لم نخل منه) .

(١٧٤) انظر تقديم د. عبد الرحمن بدوى لكتاب (البرهان) من (الشفاء) لابن سينا ، ص ١٣ ، دار النهضة العربية ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٦ ، أيضا د. ماجد فخرى : ارسطوطاليس ، ص ٣٤ .

(١٧٥) ارسطو طاليس : المنطق ، جـ ٢ ، التحليلات الثانية ، المقالة الأولى ، ف ٢ ، ٩٩ ب (٢٥ ــ ٣٥) ، ص ٤٦٣ .

أما رأى أرسطو فى ادراك تلك المبادىء فيتلخص فى وجوب أن تكون لنا طاقة ما ، تشبه (قوة التمييز الطبيعية) عند الحيوان ، ويدعوها بقوة الحدس أو (البديهة) التى تنكشف لها المبادىء الأولى للبرهان مباشرة كما تنكشف المحسوسات لقوة الحس عند الحيوان مباشرة (١٧٦) .

واذا كان الفارابى يتفق مع المعلم الأول فى وجود مبادىء أولية هى بمثابة الأساس للمعرفة اليقينية الحاصلة لا عن قياس ، فانه يختلف معه فى أصل هذه المبادىء وبدلا من أن يفسرها بقوة تشبه (الحاسة الطبيعية) عند الحيوان كما فعل أرسطو ، فانه لجأ الى مصدر خارجى هو العقل الفعال لتفسيرها ، وهذا اتجاه اشراقى يخالف فيه ، دون شك ، مذهب المعلم الأول .

فالفارابى يرى أن تلك المبادىء تحصل فى العقل الانسانى بتاثير العقل الفعال ، الذى يهب العقل الانسانى شيئا كالنور الذى يغمر الأشياء فيراها البصر بعد أن كانت موجودة بشكل غير مرئى ، وهذه المبادىء يشترك فيها الناس جميعا .

يقول أبو نصر : « فاذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت حينئذ عن المحسوسات التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة ، وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية » (١٧٧) .

ولكن قول الفارابى هذا لا يوضح تماما دور العقل الفعال ، هل هو مجرد كاشف لتلك المعقولات ، أم هو واهبها ؟ وكذلك كيف يكون للحواس دور فى حصول تلك المعقولات ، بينما هو يصرح ، كما لاحظنا ، انها تحصل للانسان من غير استعانة بالحواس ؟ ولذا فان كلام الفارابى يشوبه هنا شىء من التناقض ، لو اقتصرنا على رأيه الوارد فى (المدينة الفاضلة) .

غير أن أبا نصر يوضح هذا الأمر فى موضع آخر بشكل حاسم وقاطع ، فيرى أن العقل الفعال هو الذى يحدث المعقولات الأولى فى العقل الانسانى ، وأن هذه « المعقولات الأول التى هى بالطبع لا بالمشيئة

---

(١٧٦) د. ماجد فخرى : أرسطو طاليس ، ص ٣٤ .
(١٧٧) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ .

قد حصلت له بالكمال بعد أن كانت غير موجودة . وقد كان تبين بالجملة أن ما بالقوة ليس يمكن أن يخرج الى الفعل الا عن فاعل قريب من نوع الشيء الذى يحصل بالفعل . فلزم من ذلك ضرورة أن يكون ههنا عقل ما أحد بالفعل أحدث فى العقل الذى بالقوة المعقولات الأول وأعطاه استعدادا بالطبع لسائر المعقولات الأخر . فلما فحص عن ذلك العقل وجده عقلا بالفعل ، ولم يكن بالقوة أصلا ، وأنه لم يزل ولا يزال . وما لم يكن بالقوة أصلا فليس هو فى مادة وجوهره وفعله واحد بعينه أو قريب — وان العقل الانسانى اذا بلغ اقصى كماله صار قريبا فى جوهره من جوهر هذا العقل . فسمى هذا العقل (الفعال) » (١٧٨) .

٢ — العلاقة بين العاقل والمعقولات :

وهى ما تسمى عند المحدثين بالعلاقة بين الذات (المدركة) والموضوع (المدرك) . وفى فلسفة الفارابى نجد أيضا رأيين فى هذا الخصوص : الأول يرى أنها علاقة تطابق ومماثلة ، حيث تنطبع المعقولات على العقل الهيولانى (المادى) كانطباع الخاتم فى الشمع ، أما الثانى فيرى فيه أن لا تطابق بين العقل والأشياء المتعقلة فى الخارج .

وبالنسبة للرأى الأول ، فقد سبق وعرضناه أثناء حديثنا عن العقل بالقوة أو الهيولانى ، وخاصة فيما يتعلق بمثال الخاتم والشمع ولا حاجة لاعادته الآن ، أما الرأى الثانى ، فالفارابى يرى فيه أن صور الموجودات التى يدركها العقل ليست مطابقة لمثيلاتها فى العالم الخارجى . ولقد أوضح ذلك حينما « سئل عن التصور بالعقل كيف يكون ، وعلى اى جهة ؟ هل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذى هو من خارج على ما هو عليه ؟ فقال : التصور بالعقل هو أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه ، اذ العقل هو الطف الأشياء ، فما يتصوره فيه هو اتن الطف الصور » (١٧٩) .

ونشير الآن الى تأكيد آخر لمفهوم المطابقة بين المعرفة العقلية والموضوع الخارجى الحسى ، وهو قول الفارابى بوحدة العقل والعاقل والمعقول ، حيث يقول : « وتلك الذات — العقل الهيولانى — انما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وانها عقل

---

(١٧٨) الفارابى : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٢٧ — ١٢٩ .
(١٧٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٠٥ .

بالفعل ، شيء واحد بعينه · ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت بعينها تلك الصور · فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقـول بالفعل على معنى واحـد بعينه » (١٨٠) ·

وهذا تأكيد واضح من قبل الفارابى على الوحدة والتطابق بين العقل والأشياء المدركة مادامت تلك الأشياء صورا عقلية مدركة لا أكثر، ومادام انتقالها من القوة الى الفعل يتم بواسطة العقل الفعال ·

ولما كانت الأشياء جميعها ترتد الى صور عقلية في الذات ، فقد يلوح أن الفارابى يلغى هنا تلك المفارقة الصارمة بين الذات والموضوع ، ويسفر عن نزعة ذاتية كالتى نراهـا عند بعض المحدثين امثـال فيشته (١٧٦٢ ــ ١٨١٤ م) الذى يرى أن ادراك الأشياء الخارجية مشروط بادراك الذات وتعييناتها ، ويترتب على هذا أن تمييز الأشياء الخارجية عبارة عن تمييز للحالات الحاصلة فى الفرد ، فهو لا يدرك اشياء لها وجود خارجى منفصل عنه ، وانما يدرك تغيرات حاصلة فيه . فالفرد لا يـدرك الا ذاته ····· فكل موجود ليس له وجـود فى ذاته ، اى ان وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان (١٨١) ·

ولو أردنا ان نتبين أى الرأيين مرجح عند الفارابى ، فقد لا نجـد حـلا · لأن كلا الرأيين واضـح وقـوى بنفس الدرجـة ، فهما فى كفتين متساويتين ·

وقد حاول د · جميل صليبا أن يرجح رأى الفارابى فى المطابقة بين الصور العقلية وموضوعها الخارجى ، ووجد السبيل الى ذلك من طريق آخر ، فقال : ان العقل الفعال لما كان يجمع فى ذاته كل الصور ، فيرسلها الى عالم الحس ليكسو بها المادة ، كمـا يرسـلها الى العقـل الانسـانى ليولد فيه المعـرفة ، فلابد أن تكون المعرفة العقلية مطابقـة لموضوعها الخارجى · اذن فبين الصور التى فى العقل الانسانى والصور التى فى عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية · ومرد هـذه المطابقة الى صـدور جميع الصـور الحسية والعقلية عن العقـل الفعال (١٨٢) ·

---

(١٨٠) الفارابى : معانى العقل ، ص ٤٣ ·

(١٨١) انظر د· فوقية حسين محمود : فيشته وغاية الانسان ، ص ١٤٣ ــ ١٤٦ . مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١ ·

(١٨٢) د· جميل صـليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٦٥ ·

ولكن هذا محض استنتاج قابل للنقاش والرد ، لأنه يهمل الرأى الوارد فى كتاب (المسائل الفلسفية) ، والذى يعبر فيه الفارابى بوضوح عن رأيه فى عدم التطابق بين ما هو فى الذات وبين الموضوع الخارجى ، ويلجأ الباحث الى فكرة العقل الفعال والمعرفة الاشراقية ليحل هـــذا الاشكال . والحق ان هذه المعرفة ليست كل شىء عنده رغـــم أهميتها الكبرى ٠

ولذا فاننا نرى ان الفارابى لم يكن حاسما فى رأيه عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، بل كان مترددا واسيرا لرأيين متباعدين، فلم يتبن واحدا منهما ، أو يحاول (التوفيق) فيما بينهما ، كعادته ، على الأقل !

ثالثا ـ المعرفة الاشراقية والتصوف :

اذا كان قد شاع أن شيخ الاشراق شـــهاب الـدين السهروردى (ت ٥٨٧ هـ) هو مؤسس المذهب الاشراقى ، ومقوم اركانه فى الفلسفة الاسلامية ، فان بذور هذا المذهب كانت موجودة عند بعض الفلاسفة السابقين له ، مثل الفارابى وابن سينا الذى طالما تحدث عن حكمة أو فلسفة (مشرقيه) يقابل بها فلسفة المشائين (١٨٣) ٠

ولسنا هنا فى مقام الحديث عن (حكمة الاشراق) وتتبع جذورها او استقصاء اثارها ، ولكننا بصدد ايضاح نوع ثالث من انواع المعرفة عند الفارابى لا يقل اهمية عما سبق ايضـــاحه من معـــرفة حسية وعقلية عنده ، أى اننا سنتناول الاشراق من زاوية معرفية (ابستمولوجية) ، وهى ، بلا شك ، زاوية اساسية فى فهم الاشراق ٠

تقوم الفلسفة الاشراقية فى مقابل المشائية ٠ فبينما تقـوم الثانيـة على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفى ٠٠٠ والعلم فى الفلسفة الاشراقية لا يأتى عن طريق التجريد او تمثل صورة الموضوع فى الذهن ، بل هو علم لا يزيد شيئا على الذات العارفة ٠٠٠ والمعرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العـــارفة

---

(١٨٣) انظر ابن سينا : كتاب منطق المشرقيين (المقدمة) ، ص ٢ ـ ٤ ، المكتبة السلفية ، مط للزيد ، القاهرة ، ١٩١٠ ، ايضا لابن سينا : كتاب الانصاف ، ص ١٢١ ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، ج ١ ، دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ ٠

بالجواهر النورانية ان صعودا وان نزولا ، وتسمى العلم الحضورى او الاتصال الشهود (١٨٤) ٠

فالمعرفة الاشراقية أو (الذوقية) هنا كل معرفة لم تأت بالطريق الواقعى المعهود الذى يبدأ بالحس للوصول الى العقلى ، او بالجزئى للوصول الى الكلى ، وانما تلك المعرفة الناجمة عن مصدر الهى ؛ سواء كان ذلك فيضا من العقل الفعال أو نورا يقذفه الله فى قلوب أوليائه ، فيدركون الحقائق والكليات مباشرة ، ودونما وساطة من الحس والعقل ٠

وتتجلى النزعة الاشراقية عند الفارابى فى نظرية الفيض ، حيث تفيض الصور والمعقولات على العقل الانسانى من عالم الالوهية ، وهذه الصور لم تكن فى مادة فانتزعت أو جردت منها ، بل هى مجردة بالفعل اصلا ، دون مرورها بمرحلة الحس ٠

يقول المعلم الثانى : « هذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ٠ وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ٠ فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت ، واتصلت باللذة العليا » (١٨٥) ٠

فالمعرفة الاشراقية اذن تأتى عن طريق (فيض الهى) ، كما ينص الفارابى ، ولكن هذه المعرفة لا تحصل الا لذوى النفوس الصافية التى تطهرت من الشهوات ، وتنزهت عن الانفعالات ، ولم تستسلم لأوهام الحواس ٠ فتصبح كالمرايا الصقيلة التى لم تفسد أو تشوه بشىء ٠ حينذاك ترتسم المعقولات فى العقل النظرى كما ترتسم الأشباح فى تلك المرايا ٠

ولا يترك الفارابى هذا الأمر دون أن يصل بالاشراق الى غايته القصوى ، وهى امكانية اتصال اصحاب تلك النفوس التى اشرق عليها

---

(١٨٤) انظر د٠ محمد على أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص ٦٠ ـ ٦٢ ، ط ١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠ و (العلم الحضورى) هو حصول العلم بالشىء بدون حصول صورته فى الذهن ، كعلم زيد لنفسه ٠ انظر الجرجانى : تعريفات ، ص ١٣٦ ٠

(١٨٥) فصوص الحكم ، ص ١٣ ٠ ويعتبر د٠ أبو الوفا التفتازانى نظرية الفيض أحد مصادر الفلسفة الاشراقية واتباعها من أصحاب التصوف الفلسفى ، انظر كتابه (مدخل الى التصوف الاسلامى) ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

النور الالهى بالعالم السماوى · هذا اذا أعرضوا عن (عالم الخلق) وما فيه من مادة وشهوات ، واتجهوا بكل قواهم الى (عالم الأمر) ، وعندها يمكنهم أن « يلحظوا الملكوت الأعلى ، ويتصلوا باللذة العليا » . وتلك نقطة هامة يلتقى فيها الفارابى بالمتصوفة والاشراقيين ·

ولكنه يؤكد التقاءه بهم فى مكان آخر يعبر فيه عن نزعة صوفية واضحة ، فيقول : « ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجهد أن تتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فان الت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك ، وانت فى بدنك كانك لست فى بدنك ، وكانك فى صقع الملكوت ، فترى مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ عند الحق عهدا الى أن تاتيه فردا » (١٨٦) ·

معنى ذلك ان الانسان لو استطاع ان يتجرد من حجب المادة ، يحصل له نوع من الكشف ، فيتذوق اشياء لم يسبق له أن مر بها فى العالم المادى أو عالم الخلق · ولابد أن يكون ذلك فيضا أو كشفا من العالم الالهى الذى يجعله « يرى مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » !

وقد يبدو من النص السابق أن الفارابى جارى فيه الفيلسوف الاسكندرى افلوطين (٢٠٥ ــ ٢٧٠ م) نصا وروحا ، وتأثر بما ورد عنه فى كتاب (اثولوجيا) المنسوب خطأ الى ارسطو ، حين قال : « انى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانبا ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فاكون داخلا فى ذاتى ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء ــ فاكون العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعا، فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعالة · فلما ايقنت بذلك ، ترقيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها ، فاكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ولم اقو على احتماله ، هبطت من العقل الى الفكر والروية » (١٨٧) ·

ولا يستطيع منصف أن ينكر التشابه الوارد بين الفارابى وافلوطين

---

(١٨٦) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ ·

(١٨٧) كتاب (اثولوجيا ارسطو طاليس) ، الفصل الأول ، ص ٢٢ ، ضمن افلوطين عند العرب) ، تحقيق وتقديم : د· عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، دار النهضة المصرية ، ١٩٦٦ ، وقارن أيضا افلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، المقال الثامن ، ص ٣٢٣ ، دراسة وترجمة : د· فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ·

فى هذا الموضع ، غير اننا نرى ان افلوطين وان تحدث عن التحرر من سجن الجسد وتأمل الذات ، فانه لم يكن يهدف فى المحصلة النهائية الى تحقيق مقام الكشف الصوفى ، وتذوق ارقى درجات المعرفة ، كما كان يسعى المعلم الثانى ، وانما كان يهدف بالأساس الى حل اشكال هبوط النفس من العالم العلوى وكيفية اتصالها بالجسم ، وهو اشكال افلاطونى اساسا (١٨٨) ٠

ولذا فان البحث عن جذور التصوف الفارابى فى الأفلاطونية المحدثة ، كما فعل بعض الباحثين (١٨٩) ، وان كان فيه شىء من الحقيقة ، فانه لا يحوى كل الحقيقة ، ويجب ان نبحث عن جذور تصوفه عند بعض المتصوفة المسلمين ، سيما وانه قد عاصر اثنين من اقطابهم وهما : الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ) ٠

ونعتقد ان اهم ما يجمع الفارابى بالمتصوفة واصحاب الاشراق ، هو المعرفة الذوقية ، وفكرة الاتصال ٠ « فنظرية الاشراق عند الفارابى تفصح عن ملامح صوفية لا مجال لانكارها شرط ان نسلم بأن التصوف لا يتضمن حتمية (الاتحاد) بين العقل البشرى والعقل الفعال ، اذ ان الاتصال بمجرده هو أيضا تجربة صوفية » (١٩٠) ٠

وتظهر المعرفة الاشراقية عند الفارابى فى الجدل الصاعد ، « فكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ، ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ٠ فاذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح اهلا لتقبل الأنوار الالهية . واضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر » (١٩١) ٠ وفى ضوء هذا العقل « يستطيع عقلنا ادراك الصور الكلية للأجسام ٠ وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية ، ومن هنا ارتبط التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة ، بل ارتبط بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية » (١٩٢) ٠

ويترتب على ذلك ، كما يرى د ٠ عبد القادر محمود ، أن المعرفة

---

(١٨٨) قارن كتاب (اثولوجيا) ، ص ٢٢ ــ ٢٣ ٠ والتساعية الرابعة (فى النفس ، لافلوطين ، م ٨ ، ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤ ٠

(١٨٩) انظر اليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ، ص ٥٥١ ، أيضا د٠ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٤٣ ــ ٤٤ ٠

(١٩٠) انظر هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٤ ٠

(١٩١) د٠ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، جـ ١ ، ص ٣١ ٠

(١٩٢) د٠ عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، ص ٤٢٣ ، طبع دار الفكر العربى ، القاهرة ٠

الانسانية لا يحصلها العقل باجتهاده فى الواقع بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى (١٩٣) ٠

ولا نتفق مع هذه النتيجة ، لأن المعرفة العلوية لا توهب لأى انسان اتفق بل للانسان الذى بلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتلك المرتبة لا تنال الا بمزيد من البحث والتأمل وتصفية النفس ، وكل ذلك اجتهاد للعقل فى الواقع يصبح بعده مهيئا لتلقى المعرفة الفيضية ٠

ولعل ايمان الفارابى بالمعرفة الذوقية التى يرتكن اليها المتصوفة كاحد مصادر المعرفة الرئيسية عنده ، يشكل اهم نقاط الالتقاء بينه وبينهم ٠ وقد دعا ذلك بعض الباحثين الى القول : اننا يمكن ان نعد الفارابى متصوفا ، اذا اعتبرنا رايه بأن المعرفة انما هى اشراق من العقل الفعال على العقل الهيولانى رايا صوفيا » (١٩٤) ٠ ويمكن ان نعده متصوفا ايضا اذا اعتبرناه من أصحاب التصوف الفلسفى ، الذى يعمد أصحابه الى مزج أذواقهم الصوفية بانظارهم العقلية ، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة » (١٩٥) ٠

وهذا الاطار المعرفى (الابستمولوجى) الذى يضم الاثنين ، يشكل مفهوم التصوف النظرى عند أبى نصر ، والذى استقى منه ابن سينا فى تصوفه ٠

فقد لاحظ كثير من الباحثين ان تصوف الفارابى عقلى صرف أو نظرى يقوم على المعرفة والتأمل ، ويبنى « على الدراسة والبحث قبل كل شىء ٠ فبالعلم ، والعلم وحده تقريبا ، نصل الى السعادة ، أما العمل ففى المرتبة الثانية ، ومهمته محدودة للغاية ٠ وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله » (١٩٦) ٠

وبينما يجعل الفارابى « الكمال ادراكا عقليا ، يجعل المتصوفون الكمال فى اماتة الشهوة ، واطلاق الروح من سجنها الجسدى للاتصال بالله عن طريق الاختبار الصوفى » (١٩٧) ٠

(١٩٣) نفس المصدر ، ص ٤٣٣ ٠

(١٩٤) د٠ عمر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، ص ٤ ، مط الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٤ ٠

(١٩٥) د٠ أبو الوفا التفتازانى : المصدر السابق ، ص ٢٢٧ ٠

(١٩٦) د٠ ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤٠ ــ ٤١ ٠

(١٩٧) د٠ الجر والخاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١٤٨ ، وانظر د٠ عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ ٠

والجانب النظرى فى تصوف الفارابى واضح وقوى دون شك · ويكفى أن نشير الى رأيه فى السعادة · فهى عنده « أن تصير نفس الانسان من الكمال فى الوجود الى حيث لا تحتاج فى قوامها الى مادة وذلك بأن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما ابدا · الا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال » (١٩٨) ·

والسعادة القصوى يمكن أن تتحقق ايضا بالكمال العقلى ، وذلك « بأن تصير المعقولات التى هى بالقوة معقولات بالفعل · فمن ذلك يحصل العقل الذى كان عقلا بالقوة عقلا بالفعل · وليس يمكن أن يصير كذلك شىء سوى الانسان ، فهذه السعادة القصوى التى هى افضل ما يمكن الانسان أن يبلغه من الكمال » (١٩٩) ·

ولكن ذلك لا يدعونا ، بأى حال من الأحوال ، أن نحط من قيمة العمل عند الفارابى ، ونقول : انه يأتى فى المرتبة الثانية ، وان مهمته محدودة للغاية ! لأن نصوص الفارابى السابقة ورأيه فى السعادة وكيفية تحققها يثبت غير ذلك · فان انتقال العقل من حالة الى اخرى اكثر تطورا ، وبلوغ النفس مرتبة الجواهر المفارقة لا يكون بالعلم والمعرفة فحسب بل بالعمل والممارسة ايضا ·

فنحن لا نبلغ تلك المنزلة الروحية السامية التى تحدث عنها الفارابى الا اذا أدينا مجموعة من الأفعال المحددة التى توصلنا الى تلك الغاية ، أى اذا انتقلنا من حيز النظر الى حيز الفعل أو العمل · وتلك الأفعال عند فيلسوفنا بعضها « ارادية ، وبعضها افعال فكرية ، وبعضها افعال بدنية · وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة » (٢٠٠) · بل ان الفارابى يصرح بوضوح : ان القصد الى الأعمال يكون بالعلم ، وان تمام العلم بالعمل (٢٠١) ·

وسوف نناقش فى الفصل القادم موضوع العلاقة بين الفلسفتين : النظرية والعملية بشكل اكثر تفصيلا ·

ولكن هذا يجرنا الآن للحديث عن التصوف العملى عند المعلم الثانى · فعلى خلاف الآراء السابقة نرى أن تصوف الفارابى ليس نظريا

---

(١٩٨) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ·

(١٩٩) السياسة المدنية ، ص ٥٥ ·

(٢٠٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ـ ٨٦ ·

(٢٠١) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٣ ·

فحسب بل عمليا أيضا ، ويمكن أن نلحظ ذلك في ما كان عليه الفارابي من زهد في الحياة ، وعزلة عن المجتمع ، وايثار للوحدة • لأنه « رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الانسان ، حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها » (٢٠٢) •

ونلحظ هذا الجانب العملي أيضا في طريقة عيشه ولباسه • فقد روى المؤرخون أنه اثناء اقامته في الشام كان يزي أهل التصوف ! وهذا بالنسبة لحكيم كالفارابي ليس مجرد زي عادي يرتديه ، وانما هو أمر له دلالة خاصة • كذلك رووا عنه أنه كان يؤثر العيش في أحضان الطبيعة فلم يكن يرى الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض • أما زهده فليس بحاجة الى تعريف ، وقد ذكر المؤرخون جوانب كثيرة منه ، ويكفي أن نشير الى اشتغاله حارسا لأحد البساتين في الشام وهو في سن متقدمة حتى يكسب معاشه ، رغم ما كان يمكن أن يوفره له قربه من بلاط سيف الدولة من مال وجاه (٢١٣) •

وليست هذه أمورا شكلية بحتة ، وانما تحمل في طياتها ادلة هامة على الجانب العملي من تصوف الفارابي • ففي تأكيده على اجتناب الملذات وترك الشهوات والتجرد من شوائب المادة لتطهير النفس وتزكيتها، ما يشبه مبدأ المجاهدة عند الصوفية • وقد عرف القشيري (٣٧٦ ــ ٤٦٥ هـ) المجاهدة بأنها « قطع النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات » (٢٠٤) •

وهكذا فان المتأمل ، فيما كان يأخذ به الفارابي نفسه في حياته ، وفيما كان يصور به منهجه ومذهبه ومسلكه في هذه الحياة الدنيا ، وفيما كان يبتغي به وجه الله في الحياة الأخرى ، وفيما كان يريد أن يحققه لنفسه وأن يحققه غيره في الحياتين من السعادة القصوى والبهجة العظمى ، يلاحظ أنه في كل ذلك أدنى الى الصوفي النقي ، والزاهد الخلي ، والورع التقي ، الذي ينصرف عما في الحياة من متاع حسي وجاه مادي ، ويقبل على كل ما فيها من نعيم عقلي وخلود روحي ، فاذا هو يجد في الخلوة والعزلة ملاذه ، وفي التفكر والتدبر عياذه » (٢٠٥) •

---

(٢٠٢) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٢ ، وانظر : مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٦٤ •

(٢٠٣) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ ــ ٢٢ •

(٢٠٤) القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ص ٨٢ ، مكتبة ومطبعة صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ــ ١٩٧٢ م •

(٢٠٥) د• محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي للفيلسوف الروحي ، ص ٢٣ ، مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ •

أما بالنسبة للاتصال وهى القضية الأخرى التى يلتقى فيها الفارابى مع المتصوفة ، فان هذا الاتصال لا يرقى الى مستوى الحلول والاتحاد أو وحدة الشهود التى يقول بها المتصوفة كالحلاج مثلا · فالاتصال عند فيلسوفنا « مجرد سمو الى العالم العلوى وارتباط الانسان بالعقل الفعال ، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر · أما المتصوفة فينظمون بين العبد والرب وحدة غير منفصلة » (٢٠٦) ·

والفارابى لا يؤمن بامكان الاتحاد المطلق بين العقل البشرى والعقل الفعال ، لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الانسانى يظل فى وظيفته وطبيعته مختلفا عن العقل الفعال (٢٠٧) · كما أن نظريات الفارابى الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق وأن يمتزج العقل الانسانى بالعقل الفعال (٢٠٨) ·

وعلى الرغم من صحة هذه الآراء بوجه عام ، فاننا قد نجد عند الفارابى ، أحيانا ، (فناء) كالذى نجده عند الصوفية ، وقد نجد عنده (اتصالا) يتجاوز العقل الفعال الى الحق ذاته · وهذا واضح من قوله : « من شاهد الحق لزمه لزوما او تركه عجزا ، ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول · ومن تركه عجزا فقد لزمه عذرا ، وهو متجل فيشرق ، وسريع فيلحق ، وهو لا يضيع أجر المحسنين » (٢٠٩) · وفى هذا المقام يستشهد الفارابى بالآية الكريمة :

﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾

فالفارابى هنا يتحدث عن (شهود الحق) لا شهود العقل الفعال ، فضلا عن اشارته الى الكشف والتجلى والاشراق ، وهى مما اختص بها الصوفية أو أصحاب الحقيقة دون غيرهم ·

ويدعونا ذلك للاشارة الى معلم آخر من معالم الارتباط بين الفارابى والمتصوفة ، ألا وهو استعماله أسلوب الرمز الصوفى وشيوع مصطلحاتهم عنده · حيث تكلم مثلا عن الأحدية ، والربوبية ، وعالم الأمر ، والعرش ، والكرسى · وغيرها ، فى جو صوفى رمزى خالص (٢١١) ، بالاضافة

---

(٢٠٦) د· ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٤١ ·

(٢٠٧) د· الجر والفاخورى : المصدر السابق ، ص ١٤٨ ·

(٢٠٨) د· مدكور : نفس المصدر ، ص ٤١ ·

(٢٠٩) الفارابى : فصوص الحكم ، ص ٨ ·

(٢١٠) (ق : ٢٢) ، وانظر (فصوص الحكم) ، ص ٨ ·

(٢١١) انظر د· حسن حنفى : الفارابى شارحا أرسطو ، ص ١٩٨ ، ضمن (دراسات اسلامية) ، مكتبة الأنجلو المصرية ·

الى ما اشرنا اليه من حديثه عن المشاهدة والكشف والتجلي · وعلى ضوء ذلك ليست محض مصادفة اذن أن يسمي محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) أحد أهم أعماله الصوفية باسم (فصوص الحكم) ·

كذلك فان تدرج المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة ، عند الفارابي ، يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية · « فالمرتبة الاولى في رأيه هي مرتبة الارادة ، وتتلخص في شوق زائد ورغبة اكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة · فان كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد ارادة ، وان قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي ، وبعد الاختيار تجيء السعادة » (٢١٢) ·

وتبقى نقطة اخيرة تتعلق بتصوف الفارابي وابن سينا · فقد أشار (كارادفو) الى أن التصوف « لا يظهر في مذهب ابن سينا الا في آخره تاجا يتوجه ، وهو جزء منفصل تمام الانفصال عما عداه من أجزاء مذهبه ، وقد عالجه بمهارة فائقة على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من وجهة موضوعية بحتة · والأمر على نقيض ذلك عند الفارابي ، فالتصوف يتخلل جميع مذهبه ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا في كل اقواله ، وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات وانما هو حالة ذاتية ، وقد ساهمت هذه الحالة الذاتية في جعل مذهبه غامضا بعض الشيء » (٢١٣) ·

وهذه ملاحظة صحيحة الى حد ما · فالمتأمل في تصوف ابن سينا يجد انه كان تصوف بحث ودراسة ونظر عقلي الى حد كبير ، بينما تصوف الفارابي تصوف عاطفة وممارسة وسلوك ، بالرغم من استناده اصلا الى اسس نظرية ومعرفية قوية ، وهو أمر يمكن ملاحظته ايضا من تأمل حياة كل من الفيلسوفين ·

ولكن هذا لا يعني أن تصوف ابن سينا منفصل عن أجزاء مذهبه الأخرى ، أو أنه عالجه كفصل من فصول فلسفته · وربما كان (كارادفو) يشير بذلك الى القسم الذي افرده ابن سينا (لمقامات العارفين) في الجزء الأخير من (الاشارات والتنبيهات) (٢١٤) ، ولكننا يمكن أن

---

(٢١٢) د· ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٣٩ ·

(٢١٣) كارادفو : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الثاني ، ص ٦ ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ·

(٢١٤) انظر ابن سينا : الاشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ، القسم ٣ ـ ٤ ، الجزء التاسع ، ص ٧٨٩ وما بعدها ·

نتلمس الجوانب الصوفية مبثوثة في أغلب مؤلفاته الأخرى ، خاصة في الفصول المتعلقة بنظرية الفيض والمعرفة والسعادة (٢١٥) .

كذلك لا نتفق مع النتيجة التي توصل اليها (كارادفو) ، وهي أن تصوف الفارابي مجرد (حالة ذاتية) وليس نظرية من النظريات لأن تصوف الفارابي محاولة واعية ونظرية اشراقية أوضحنا دعائمها معالمها الخاصة . وكان لتلك النظرية تأثير كبير على ابن سينا وعلى السهروردي شيخ الاشراق (٢١٦) . فالتصوف اذن قطعة من مذهب الفارابي لا ظاهرة عرضية كما يوحي بذلك كارادفو (٢١٧)

رابعا : النبوة :

(١) نظرية النبوة :

لعل نظرية الفارابي في النبوة هي من أهم الأفكار التي اشاد دعائمها المعلم الثاني ، واثرت بقوة على الفلاسفة اللاحقين له ، كما اثارت جدلا واسعا ، اتسم بالرفض في مجمله ، بين أوساط المتكلمين .

والحقيقة اننا لا يمكن أن نفهم هذه النظرية ، ونقومها التقويم الحق ، دون أن نضعها في الاطار التاريخي الذي ولدت فيه ، والظروف والملابسات التي أدت اليها . فلقد جاءت محاولة الفارابي في وقت كانت فيه النبوة تتعرض لحملات ظالمة ونقد عنيف من قبل بعض المفكرين في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، وبخاصة من قبل ابن الراوندي (عاش في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة) ومحمد بن زكريا الرازي (٢٥١ ـ ٣١٣ هـ) الطبيب والفيلسوف المعروف ، والذي أورد له المؤرخون كتابين في هذا الخصوص هما : « مخاريق الأنبياء » و « نقض الأديان ، أو في النبوات » (٢١٨) .

فكان أن استنفر ذلك الهجوم نفرا من علماء المسلمين ومفكريهم ،

---

(٢١٥) فيما يخص المعرفة الاشراقية عند ابن سينا انظر النجاة ، ج ٢ ، الطبيعيات ص ١٦٥ ـ ١٦٧ ، تحقيق : محي الدين صبري الكردي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

(٢١٦) عن تأثير نظرية الفيض على السهروردي ، انظر ، د. محمد علي أبو ريان المصدر السابق ، ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١٧) د. عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٤٢٢ .

(٢١٨) انظر البيروني : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، ص ٢٠ نشرة : ب . كراوس ، معهد القلم ، باريس ، ١٩٣٦ م .

تصدوا له بالنقد والتفنيد (٢١٩) ولعل اهم محاولة للرد على هذا الفكر الهدام ، تلك التي قام بها المعلم الثاني · فهو لم يكتف بالنقد السلبي الذي يحمل طابع الرد المباشر والتفنيد الصارم للدفاع عن العقيدة كما فعل غيره ، بل انتقل الى ما يمكن تسميته (بالنقد الايجابي) الذي يرمي الى تأسيس العقيدة على دعائم عقلية ثابتة . لأنه كان ازاء من يرفض الوحي جملة وتفصيلا ، وبالتالي فهو يرفض الأحاديث والأخبار التي يتناقلها الرواة في الدفاع عن النبوة والذب عن حياضها · فكان لابد للفارابي أن يتناول القضية من منظور عقلي في المقام الأول ، على أساس أن دليل العقل هو الحكم الأول والأخير عند هؤلاء ، وهو عندهم مقدم على الأسانيد والأخبار ، فضلا عن اتفاق الناس بمختلف مذاهبهم عليه ! وهذا مايميز الفارابي عن غيره ممن تصدى للرد على منكري النبوة ·

كذلك لم يكن يخفى على الفارابي ان هجوم الرازي الطبيب وابن الراوندي ، وان بدا مقصورا على نقد النبوة أو نقضها ، فانه كان يرمي بالأساس الى التشكيك في الوحي وهو السمة المميزة لكل دين سماوي ، وللاسلام بشكل خاص ، ومن ثم هدم الدين ، ليكون الدرب معبدا امام الالحاد ! — ولذا شملت ردود الفارابي جوانب اخرى من فلسفة الرازي وابن الراوندي ، كانت تصب ، فيما يبدو ، في نفس الاطار ، وترمي الى نفس الهدف (٢٢٠) · فكانت نظريته في النبوة اذن دفاعا عن الدين بشكل عام وعن الاسلام بوجه خاص ·

زد على ذلك ان للنبوة عند الفارابي وظيفة سياسية واجتماعية هامة ، لأن للنبي الرئاسة الأولى في (مدينته الفاضلة) كما سنرى ، ومحاولة الرازي وغيره هدم النبوة ، هي محاولة لهدم الكيان السياسي للمجتمع كما تصوره فيلسوفنا · فدفاع الفارابي الايجابي عن النبوة ،

---

(٢١٩) من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : ابو القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) وهو رئيس معتزلة بغداد ، وابو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) ، وابنه ابو هاشم (ت ٣٢٤ هـ) ، ابو حاتم الرازي (ت ٣٣٠ هـ) في كتابه المشهور (أعلام النبوة) ، وكذلك (الحسن بن الهيثم) الرياضي المعروف (ت ٤٣٠ هـ) ، فضلا عن الفارابي الذي تذكر له عدة كتب في الرد على الرازي وابن الراوندي · انظر (رسائل فلسفية للرازي) ، ص ١٦٧ وما بعدها ، نشرة : كراوس ، ج ١ ، القاهرة ١٩٣٩ ، وانظر د· ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج ١ ، ص ٨٦ و ٨٨ ·

(٢٢٠) يذكر له (القفطي) في (اخبار الحكماء ، ص ١٨٣ — ١٨٤) كتابين في هذا الموضوع هما : (كتاب الرد على الرازي) ، و (كتاب الرد على الراوندي) ، ويؤكد ذلك (ابن ابي اصيبعة) في (عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٣٩) ويذكر الكتابين على الشكل التالي : (كتاب الرد على الرازي في العلم الالهي) ، و (كتاب الرد على ابن الراوندي في الجدل) ·

بتاسيسها على اسس عقلية وسيكولوجية ، هو دفاع ايضا عن التصور السياسى فى الاسلام ٠

واذا فهمنا نظرية النبوة عند الفارابى ضمن هذا الاطار التاريخى والسياسى والاجتماعى ، امكننا حل كثير من الاشـــكالات التى اثيرت حولها ، والتفسيرات التى فسرت بها ، والنتائج التى بنيت عليها ، والتى لم يسر بخلد الفارابى منها شىء ابدا ٠ ولعرفنا ان هـــذه النظرية فى محصلتها النهائية ، محاولة جادة ومخلصة من قبل المعلم الثانى للذود عن الاسلام فى وجه خصومه ٠ ولنحاول الآن القاء الضوء على مفهوم النبوة عند فيلسوفنا ٠

تستند نظرية النبوة عند الفارابى الى اسس سيكولوجية ومعرفية ، حيث تلعب المخيلة دورا رئيسيا فى تكوين الاحلام والرؤى ، كما يقـوم العقل الفعال بدور اساسى فى المعرفة التى يتلقاها الانسان (الفاضل) الذى يصل الى درجة عالية من الكمال ٠ والاتصال بالعقل الفعال امـا ان يكون عن طريق المخيلة ، وهذا هو الوحى او النبوة ، واما ان يكون عن طريق النظر والتأمل والعقل وهذا هو شان الحكيم او الفيلسوف ٠

وقد عرض الفارابى ذلك فى (المدينة الفاضلة) فقال : « واذا حصل ذلك ــ اى الاتصال بالعقل الفعال ــ فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه ٠ فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة ٠ فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات » (٢٢١) ٠

فالنبى اذن يتلقى الحقائق عن طريق المخيلة الصادقة ، فهو بشر منح مخيلة عظيمة ، وقد لاحظنا ان المخيلة تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس ، وتتجاوز دور الحفظ بأن تقوم بتركيب هذه المحسوسات بعضها مع بعض ، او فصلها بعضها عن بعض ٠ وهـذه هى (المخيلة المبدعة) التى قال بها علماء النفس المحدثون ، والتى تخلق صورا مبتكرة لا تحاكى فيها الاشياء الحسية ، وهى تختلف عن (المخيلة الحافظـة)

---

(٢٢١) الفارابى : المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ٠

التى تقوم بحفظ الصور والآثار الحسية المستمدة من العالم الخارجى ٠ والمخيلة المبدعة بما لها من قدرة على الابتكار وابداع الصور الجديدة تنتج الأحلام والرؤى (٢٢٢) ٠

وقد لاحظنا الدور الهام الذى تقوم به المخيلة فى العمليات النفسية بشكل عام ، من ذلك صلتها بالميول والعواطف ، ودخولها فى الأعمال والحركات الارادية ، واعدادها للقوى النزوعية بما يوجهها الى هدف معين ، وتغذيتها للرغبة والشوق ، ودفعهما للسير فى الطريق حتى النهاية (٢٢٣) ٠ ولكن اهم دور للمخيلة يتعلق بموضوعنا ، هو وظيفتها فى الاحلام والرؤى ٠

وأفعال المخيلة تتم أثناء النوم وفى اليقظة ٠ اما أثناء النوم فتكون قوى النفس الأخرى كالحاسة والنزوعية والناطقة فى شبه توقف ، حيث تنفرد القوة المتخيلة بنفسها ، وتستحضر ما هو مخزون فيها من صور المحسوسات ، فتركب وتحلل فيها حتى تبتكر صورا جديدة ٠ بالاضافة الى ذلك فان للمخيلة قدرة كبيرة على المحاكاة ، فهى تحاكى قوى النفس المختلفة بما هى عليه من أحاسيس او انفعالات او تأثر او نزوع (٢٢٤) ٠

والمخيلة قد تحاكى أشياء فى الخارج ، « فيقوم ما تحاكيه المخيلة من ذلك الشىء مقام ذلك الشىء لو حصل فى الحقيقة » (٢٢٥) ٠

والفارابى يقول ، كما لاحظنا ، بحس باطن وحس ظاهر ، وهما يقابلان ما يعرف فى الدراسات النفسية الحديثة بالعقل الباطن والعقل الواعى ٠ والحس الباطن عنده هو خزانة الذكريات او الآثار الحسية ، غير اننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ، كما هو الحال عند فرويد مثلا ، زد على ذلك ان المعلم الثانى لم يتجه الى الماضى فقط فى تفسير الأحلام ، بل اتجه ايضا الى المستقبل ، والرؤى الصادقة عنده دليل على ذلك ٠ فرؤيا يوسف الصديق (عليه السلام) تحققت مستقبلا فى ارض مصر ، وحين نزلت أول آية من القرآن عن طريق جبريل على نبينا محمد (عليه الصلاة والسلام) وهو فى غار حراء ، دلت رؤيته على تباشير رسالة نبوية ٠ غير أن الفارابى يقصر الرؤى

---

(٢٢٢) ٠ ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٣ ، وانظر سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥٩ ٠

(٢٢٣) انظر ص ١٧١ من هذا الفصل ، وراجع (المدينة الفاضلة) ، ص ٩٠

(٢٢٤) انظر (المدينة الفاضلة) ، ص ٨٨ ـ ٨٩ ٠

(٢٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ ، وانظر ص ٨٩ ـ ٩٠ من نفس الكتاب ٠

الصادقة على الأنبياء فحسب ، ولم نلمس عنده قولا يدل على أن للاحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة . كما نلمس ذلك فى بعض اتجاه السيكولوجية الحديثة المعارضة لمذهب فرويد (٢٢٦) .

على أن المخيلة لا تحاكى القوة الحاسة والنزوعية فقط ، بل انها تحاكى القوة الناطقة أيضا ، وذلك بمحاكاة المعقولات التى هى فى نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات . بأفضل المحسوسات وأكملها ، مثل الأشياء الحسنة المنظر . ولما كان العقل الفعال هو السبب الذى ينقل المعقولات من القوة الى الفعل . وكان ما سبيله أن يصبح عقلا بالفعل هى القوة الناطقة ، فان ما تناله الناطقة عن العقل الفعال — وهو الشىء الذى منزلته منزلة الضياء من البصر — قد يفيض منه على القوة المتخيلة ، فيكون للعقل الفعال فى القوة المتخيلة فعل ما ، فتحاكيها أحيانا المعقولات التى شأنها أن تحصل فى الناطقة النظرية ، وأحيانا الجزئيات المحسوسة التى شأنها أن تحصل فى الناطقة العملية ، فتقبل القوة المتخيلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التى تركبها هى ، وتقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هى ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخرى ، « فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات ، بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات التى تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الالهية » (٢٢٧) .

اذن فالعقل الفعال يفيض الصور الجزئية على المتخيلة فتكون الاحلام والرؤى الصادقة ، وقد يفيض عليها المعقولات الكلية فتكون المحاكاة للأشياء الالهية والعقول المفارقة ، كما هو الحال حينما يرى النائم المفارقات والسموات وما فيها فيلتذ بما يرى . والرؤيا الصادقة هى شعبة من شعب النبوة . ولقد جاء فى الحديث الشريف :

« الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة »

وبذا تتبين العلاقة الوثيقة التى يقيمها الفارابى بين الأحلام والرؤى وبين النبوة والوحى . فهما قد يختلفان فى الوسائل كأن تكون الرؤيا فى حال النوم والوحى فى حال اليقظة ، ولكنهما يؤديان الى غاية واحدة لأن الرؤيا الصادقة ، كما لاحظنا ، هى جزء من النبوة أو شعبة من

---

(٢٢٦) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٦٠ .

(٢٢٧) المدينة الفاضلة ، ص ٩١ — ٩٢ .

(٢٢٨) انظر صحيح البخارى بشرح الكرمانى ، جـ ٢٤ ، كتاب التعبير ، ص ٩٩ ، ط البهية ، مصر ، ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٧ م . وفى رواية أخرى : « ان رؤيا المؤمن جزء من النبوة » ، انظر صحيح مسلم بشرح النووى جـ ١٥ ، كتاب الرؤيا ، ص ٢٣ ، ط ١ ، ط المصرية بالأزهرية ، ١٣٤٩ هـ — ١٩٣٠ م .

شعبها ، ولذا فان الفارابى حينما يعقد فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلين متتالين فى (سبب المنامات) وفى (الوحى ورؤية الملك) ، فانما ليؤكد الصلة بين هذين المبحثين (٢٢٩) ٠

ذلك هو أثر المخيلة ودورها اثناء النوم ، حيث تؤدى الى حصول الرؤيا الصادقة ، اما فى حال اليقظة فللمخيلة دور اخر لا يقل أهمية ، يفصله الفارابى فيقول : « ان القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أفعالها التى تخصها ، ٠٠٠٠ فان تلك المتخيلة تصور فترتسم فى القوة الحاسة ٠٠٠٠ ولأن هذه ـ القوى ـ متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك ، مرئيا لهذا الانسان ٠ فاذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات فى نهاية الجمال والكمال ، قال الذى يرى ذلك ان لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلا ، ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ٠ فيكون له ، بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية ٠ وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » (٢٣٠) ٠

فالنبى انسان منح مخيلة عظيمة صادقة لا تستغرقها الحواس ولا تستخدمها القوة الناطقة ، ويستطيع النبى بهذه المخيلة الاتصال بالعقل الفعال سواء فى حال اليقظة او حال النوم ، فاذا اتصل به أصبح ينقل عن أشياء عجيبة لا مثيل لها فى عالم الموجودات ، فضلا عن تسبيحه بعظمة الله وجلاله ٠ واذا بلغت المخيلة غاية فى الكمال ، فانها سوف تقبل ، بفيض من العقل الفعال ، الرؤى الصادقة الحاضرة والمستقبلة ٠ كما يقبل صورا للمعقولات والموجودات الشريفة ويراها ، فتكون له حينذاك (نبوة) بالأشياء الالهية ، وهذه أكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة ٠ والانسان الوحيد المؤهل لنيل هذه المرتبة ، وله هذه القوة فى مخيلته هو النبى ، وهذا أمر هام جدا لابد من الاشارة اليه حتى لا يحدث خلط ٠

---

(٢٢٩) د٠ ابراهيم مدكور : المصدر السابق ، ص ٧٤ ، وانظر (المدينة الفاضلة) ، ٨٨ ، ص ٩٣ ٠

(٢٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٣ ـ ٩٤ ٠

فالمخيلة ليست على مستوى واحد عند جميع الناس · فهناك من هو دون النبي ، حيث يرى بعض الأشياء والمعقولات الشريفة في نومه وبعضها الآخر في يقظته ، وهناك من « يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط · وهؤلاء تكون اقاويلهم التي يعبرون بها اقاويل محاكية ورموزا والغازا وابدالات وتشبيهات · ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا : فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات ·· الخ » (٢٣١) ·

اذن فهؤلاء الذين يمتلكون مخيلة دون مخيلة النبي لا يستطيعون محاكاة المعقولات الشريفة ورؤيتها دائما ، بل قد يرون بعضها في اليقظة ، وبعضها الآخر في النوم ، وقد يتخيلونها في النفس ولا يرونها بالبصر ، وهكذا ، وهؤلاء يعبرون عن رؤاهم برموز وتشبيهات والغاز ، ويبدو أن أبا نصر يشير هنا الى كبار الأولياء والأقطاب من الصوفية (٢٣٢) ، الذين غالبا ما يعبرون عن تجاربهم الصوفية بلغة الرمز والاشارة ، لا لغة التصريح والعبارة ·

هذه هي نظرية النبوة عند أبي نصر · أقام دعائمها ، كما لاحظنا على أسس سيكولوجية وعقلية · واستهدف بالأساس اثبات الوحي عقلا كما هو ثابت شرعا ·

(ب) نقد نظرية النبـــوة : ـ

لم تسلم نظرية النبوة عند الفارابي من أوجه نقد كثيرة ، لعـــل أهمهـــا :

(١) ما يقال من أن تفسير النبوة بهذا التفسير النفسي والعقلي ، يتعارض مع بعض النصوص الدينية الثابتة المتعلقة بنزول جبريل (عليه السلام) ، وغير ذلك من الآثـــار المتصلة بالوحي وطرائقـــه ، واعتبر د · مذكور أن التساؤل هنا تعز الاجابة عليه (٢٣٣) !

وللاجابة على هذا الاعتراض ، فاننا نشير ابتداء الى أن الفارابي لم ينكر شيئا مما ورد في الشرع من نصوص وأخبـــار تتعلق بموضوع النبوة والوحي لا تلميحا ولا تصريحا · أما اذا قيل أن الفارابي لم يتقيد بتلك النصوص بشكل حرفي ، واصطنع لنفسه طريقا عقليا خاصا ، فنعيد

---

(٢٣١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٤ ·

(٢٣٢) د· ابراهيم مذكور : المصدر السابق ، ص ٧٦

(٢٣٣) نفس المصدر ، ص ٩٨ ·

ما سبق وأشرنا اليه ، وهو ان الفارابي في هذا الموضع لم يكن بصدد مناقشة من يؤمن بالنبوة ايمانا جازما ، ويسلم بما ورد بشأنها من نصوص وأحاديث وأخبار ، وانما كان يواجه من أنكر النبوة اصلا ، ولم يؤمن بما جاء بشأنها من نصوص الشرع ، ولذا فهو مضطر الى التسلح بأسلحة العقل ، سيما وان الخصم لا يمل من التكرار بانه لا يسلم الا بما جاء به العقل فقط !

اضف الى ذلك ان الذين تناولوا نظرية النبوة عند المعلم الثاني اقتصروا على رأيه الوارد في كتاب (المدينة الفاضلة) ، ولم يحاولوا استقصاء آرائه الواردة في الكتب الأخرى ، فبدا وكأن الفارابي يهمل او يقلل من شأن النصوص الدينية والأخبار التي تتصل بالوحي ، ولكننا لو القينا نظرة على رسالته الموسومة (بالأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة) (٢٣٤) ، لوجدنا رجلا يؤمن ايمانا عميقا بالنبوات والرسالات كما وردت في القرآن ، بل انه يفسر القرآن ويشرح قصص الأنبياء ، ويذكر طرفا من أخبارهم ، ويخص نبينا المصطفى محمدا (ص) بالذكر ، وكأننا أمام مفسر ينهل ما يشاء من ينابيع الكتاب والسنة ، كما هو الحكيم الالهي الذي ينهل ما يشاء من ينابيع العقل . وتلك هي عبقرية الفارابي وموطن ابداعه . ولا غرابة ... الم يذكر المؤرخون انه كان قاضيا في منطقته (فاراب) قبل أن يرحل عنها الى بغداد ؟

والخلاصة اننا اذا اردنا التفسير العقلي والنفسي للنبوة نجد ذلك في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) . واذا اردنا التأكد من استناد الفارابي للنصوص الشرعية في رؤيته للنبوة والرسالة ، فيجب أن نلقي نظرة على كتبه الأخرى وخاصة (رسالة الأسئلة اللامعة) ، و (الدعاوى القلبية) وفيه نص هام يسلم فيه الفارابي بكل ما جاء في الشرع من تصورات حول النبوة حيث يقول : « وان المعجزات حق ممكنة الوجود في الأنبياء ، وان الدعاء حق واجب ومشفع به ، وان الرؤيا والمنامات حق ، وان ما يوصف به الأنبياء من احاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشائع فهو حق ، وان اخبارهم بالمغيبات حق ، وان العبادات واجبة ، وان ما يأتي به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهي حق واجب » (٢٣٥) .

(ب) الاعتراض الثاني يتعلق بما زعم من أن الفارابي يضع

---

(٢٣٤) انظر ص ٩٧ ـ ١١٥ ، ضمن (كتاب اللة ونصوص اخرى) للفارابي ، تحقيق وتقديم : د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .

(٢٣٥) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١١ .

الفلسفة فوق النبوة ، لأن النبي يتلقى الوحي عن طريق المخيلة ، بينما الفيلسوف يدرك الحقيقة ويتصل بالعقل الفعال عن طريق العقل · والمخيلة مشوبة بالحس ، بينما العقل مجرد منها ، وبما أن العقلي مقدم على الحسي · فهم يرون أن استنتاجهم هذا صحيح · وقد ذهب الى هذا الرأي بعض الباحثين ، لعل أولهم (دي بور) الذي قال : « والفارابي يذهب الى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال· وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الانسان في العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقي (؟) ، او على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية · تقول هذه الفلسفة ان كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهي في المرتبة الوسطى بين الاحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة » (٢٣٦) ·

والحقيقة ان هـذا الاعتراض وما يترتب عليه لا يستند الى أي اساس ، لعدة أسباب هي :

١ ــ ان الفارابي في عرضه لطريقي النبوة والحكمة ، لم يكن بصدد تفضيل أحدهما على الآخر ، وانما كان بصدد الكشف عن الأصل الذي صدر عنه كل منهما ، وهذا الأصل ، مع حفظ الفوارق ، واحد ، وهو العقل الفعال ، « فالفارابي لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة المخيلة ، مادام العقل الفعال مصدرها جميعا · فقيمة الحقيقة لا ترتبط بهذا الطريق الذي وصلت الينا منه ، بل الأصل الذي أخذت عنه » (٢٣٧) ·

٢ ــ ليست المعرفة التي يتلقاها النبي هي عن طريق المخيلة فحسب، بل انه قد يتلقاها عن طريق العقل والتأمل أيضا ، وذلك بقوة قدسية يختصه بها الله سبحانه · « فالنبوة تختص في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها عن انتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ونوات الملائكة التي هي الرسل ، فتبلغ مما عند الله (الى عامة الخلق) » (٢٣٨)·

---

(٢٣٦) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٥٣ ــ ١٥٤ ·

(٢٣٧) د· مذكور : المصدر السابق ، ص ٩٦ ·

(٢٣٨) الفارابي : فصوص ، ص ٩ ، وانظر (الثمرة الرضية) ، ص ٧٢ ، نشرة ديتريشي ، حيث سقطت الجملة الاخيرة من الطبعة الهندية للفصوص ·

وبذا تمتاز النبوة على الفلسفة لأنها جامعة للطريقين : طريق المخيلة الصادقة وطريق العقل والتأمل ، بينما الفلسفة قاصرة على طريق واحد هو الطريق العقلي التأملي · ولذا حق ما قاله ابن رشد ، وكأنه يلخص هذا المعنى : « أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم . وليس كل حكيم نبيا ، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الأنبياء » (٢٣٩) ·

زد على ذلك ان النبي ، كما أشار الفارابي ، يمكن ان يأتي بالمعجزة « لأن المعجزات حق ممكنة الوجود في الأنبياء » (٢٤٠) ، بينما يعجز عن ذلك الفيلسوف ، وفي ذلك امتياز كاف والفضلية كبرى للنبي ·

٣ ــ هناك مدخل آخر لتفضيل النبي على الفيلسوف عند الفارابي وهو اللغة · « فاللغة مرتبطة بالاحساس والتخيل ، والحكيم اذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فانه سيكون في موضع أدنى من موضع النبي ، الذي لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية في صور ، والذي مخيلته متحدة بصورة مباشرة بالعقل الفعال · اذن ، ففي نظر الجماعة البشرية يتمتع النبي بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف : للنبي رسالة قابلة للانتقال الى جميع البشر ، وهو مفهوم من قبل الكافة ، ذلك لأنه يتوجه الى عموم الناس » (٢٤١) ·

ان الفارابي يصرح دائما بأن النبوة هي أكمل المراتب التي ينالها الانسان ، ولذا فضلها على كل ما عداها ، واذا حاول البعض استنتاج رأي خلاف ذلك ، فهو استنتاج خاطيء ، أو هو ــ كما قال كوربان ــ ضرب من الكلام يسيء فهم جوهر الفلسفة النبوية (٢٤٢) !

٤ ــ والفارابي يرى أن (الوحي) له الأفضلية ، وهو المقدم لكي يقوم بالدور الرئيسي في حياة الناس · فهو الذي يحدد الاعتقادات التي يجب على الجمهور التمسك بها ، والأعمال التي يجب عليهم انجازها ،

---

(٢٣٩) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٥٨٣ ، نشرة : موريس بويج ، معهد الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ ·

(٢٤٠) الفارابي : رسالة الدعاوى القلبية ، ص ١١ ·

(٢٤١) دوجيه أرنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ص ٣٨ ، ترجمة : د· أكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥

(٢٤٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥١ ·

اذا هم ارادوا تحقيق السعادة الدنيوية فى هذا العالم والسعادة الاسمى فى العالم الآخر (٢٤٣) ٠

(جـ) يبقى الاعتراض الثالث والأخير ، وهـو ما قد يثار من أن ابا نصر قد جعل النبوة مكتسبة ينالها الانسان بجهده وعمله ورقيه العقلى والنفسى ، بينما هى فى حقيقتها فطرية ، او هبة من الله سبحانه ، لا يمنحها الا للمصطفين من عباده ، وليس فى مقدور اى انسان أن ينالها بل من يختاره الله فقط ٠

ولو تأملنا فى النصوص الواردة عن الفارابى ، لوجدناه يصرح بأن النبوة ليست مكتسبة بل هى فطرية ، فيقول : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ٠ ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس » (٢٤٤) ٠ ويقـول ايضا : « ان ما يوصف به الأنبياء من احاطتهم بالعلوم لا على سـبيل التعليم الشاق فهو حق » (٢٤٥) ٠

وواضح هنا ان الفارابى يرفض أن تكون النبوة أمرا مكتسبا عن طريق التعليم ، بل أن نفس النبى تكون مفطورة من قبل الله سبحانه ، فاذا اضفنا الى ذلك قوله السابق « النبوة مختصـة فى روحهـا بقوة قدسية ٠٠٠ الخ » وغيرها من الأقوال ، تأكد لنا بما لا يقبل الشك ، أن النبى عنده مفطور من الله ٠ « واذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسـية ممتازة الى جانب المخيلة الممتازة التى فطر عليها الأنبياء ، فما هذا الا لأن النبى بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل الى هذه القوة عن طريق التأمل ٠ ولكن الأساس ــ عنده ــ هو القوة المتخيلة الموهوبة التى فطر عليها ، وهذا شىء غير ميسور لسائر البشر » (٢٤٦) ٠

وقـول الفارابى ان النبوة فطرية وهبة من الله سبحانه ، وانهـا (لا تأتى عن طريق التعليم الشاق) يتفق مع « تصـور المسلمين عامة

---

(٢٤٣) Dr. Muhsin Mahdi : Islamic theology and philosophy, the new Encyclopedi a Britanica, Vol. 9, p. 1019. 15th edition.

(٢٤٤) فصوص ، ص ١٣ ، وقارن (الثمرة الرضية) ، ص ٧٥ ٠

(٢٤٥) الفارابى : الدعاوى القلبية ، ص ١١ ٠

(٢٤٦) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٦٢ ٠

للنبوة . « فالنبوات كلها علوم وهبية ، لأن النبـــوة ليست مكتسبة ، والشرائع كلها من علوم الوهب عند أهل الاسلام » (٢٤٧) .

خامسا : حدود المعرفة ، وهل نستطيع ادراك حقيقة الشيء ؟ :

الفارابي فيلسوف عقلي يؤمن بقدرة العقل على ادراك حقـــائق الأشياء ، ويؤمن بامكانية الانسان في الوصول الى الحقيقة ، وبلوغ اليقين ، وهذا الأمر عنده من الوضوح بمكان ، ويكاد ينطق به كل جزء من بنيانه الفلسفي ، سواء في الالهيات ، او الطبيعة ، او النفس ، أو المعرفة . ولقد لاحظنا ذلك في كل ما بحثنا حتى الآن من موضوعات في فلسفة المعلم الثاني .

غير ان نصا له ، ورد في رسالة واحدة فقط من رسائله ، وتكرر بنفس المعنى في ذات الرسالة ، كان كفيلا بأن ينسف كل تلك العمـــارة الفكرية التي شادها فيلسوفنا . لأن هذا النص ، الذي يكاد يكون يتيما ، يعبر فيه عن رأي جديد يناقض أسس مذهبه ، ويتنافى مع ما جاء عنده من امكان المعرفة . وعلى ضوئه قد يكون الفارابي ريبيا أو (لا ادريا) ! ، أو يقترب ، في أحسن الأحوال ، من موقف الفيلسوف الألماني عمانويل كنت (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤ م) الـــذي رأى أن العلم محـــدود بالظـــواهر (Phenomenon) . ولا يســـتطيع العقـــل ادراك حقيقة الشيء في ذاته (Nomenon) (٢٤٨) . وان « العقـــل البشري يقـــع في كثير من المتناقضات حينما يحاول أن يعدو حدود التجربة ، فلا سبيل الى حل هذه المتناقضات الا بالتمييز الواضح الصريح بين (الظاهرة) و (الشيء في ذاته) » (٢٤٩) .

والفارابي يميز أيضا ، من خلال ما سنذكره له ، بين ظاهر الشيء ، وبين حقيقته ، ويرى اننا لا نعرف من الأشياء الا ظواهرها وصفاتها ، أما حقائقها وماهياتها ، فهي خارج اطار الادراك العقلي .

يقول أبو نصر : « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قـــدرة البشر ، ونحن لا نعرف من الأشـــياء الا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، والدالة على حقيقته ، بل انهـــا

---

(٢٤٧) انظر محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ص ١٢١ ، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة د. ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .

(٢٤٨) انظر د. نازلي اسماعيل حسين : الفلسفة الألمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ، ١٩٨١ ، وانظر د. جعفر آل ياسين فيلسوفان والدين ، ص ٨٣ .

(٢٤٩) انظر د. زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، ص ١٠٢ ، وانظر ص ١٠٠ ــ ١٠١ ، مكتبة مصر .

اشياء لها خواص وأعراض ! فاننا لا نعرف حقيقة الأول ، ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ، والنار والهواء والماء والأرض . ولا نعرف حقائق الأعراض » (٢٥٠) .

ويفصل أبو نصر هذا الموضوع مع شرح الأمثلة التي ذكرها فيقول : « ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما نعرف شيئا له هذه الخاصة ، وهو انه الموجود لا في موضوع ، وهذا ليس حقيقته ، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق . ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له ادراك وفعل ، فان المدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان بل خاص او لازم ، والفصل الحقيقي لا ندركه ، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ..... ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك ، فاثبتنا لتلك الحركة محركا ، وانها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام .. وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، بل انما نعرف انه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة . ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات » (٢٥١) .

ويعلل الفارابي سبب موقفه هذا ، ويعزوه الى أن أصل معرفتنا هو الحس ، وهو متغير . فلذلك من المستحيل أن يزودنا بمعرفة يقينية .

يقول أبو نصر : « الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البته ، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس ، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ، ويعرف حينئذ بالعقل ، بعض لوازمه وذاتياته وخواصه ، ويتدرج من ذلك الى معرفة محمله عن محققه » (٢٥٢) .

والحقيقة ان هذه آراء غريبة تتناقض كلية مع مذهب الفارابي الذي عرفناه ، والذي يؤمن فيه بمعرفة الفصول المقومة للأشياء . ومعرفة الحدود والماهيات ، وبالتالي معرفة حقيقة النفس والجوهر والجسم وغيرها من الموضوعات . وقد يكون الفارابي معذورا اذا قال باستحالة معرفة حقيقة الله أو الأول ، فذلك أمر مسلم به ، ولكن يصعب ايجاد العذر له في انكاره امكان معرفة حقيقة الأشياء جميعا ، لأنه لم يكن

---

(٢٥٠) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ . و (الفصل المقوم) « عبارة عن جزء داخل في الماهية ، كالناطق مثلا ، فانه داخل في ماهية الانسان ، ومقوم لها ، اذ لا وجود للانسان في الخارج والذهن بدونه » ـ انظر (التعريفات) للجرجاني ، ص ١٤٦ .

(٢٥١) الفارابي : التعليقات ، ص ٣ ـ ٤ .

(٢٥٢) المرجع السابق ، ص ١٢ .

ريبيا ولا متبعا لمذهب الشـــكاك السفسطائيين ، بل انه مختلف معهم كليـــة ٠

ولا نريد أن نستحضر هنا جميع الشـــواهد الدالة على تناقض مذهبه مع هذه المقولة التى سردها فى كتـاب (التعليقات) ، لأن ذلك يقتضى منا اعادة عرض مذهبه كله ، فهذا المذهب بأجمعه شـاهد على ما نقول ٠ ولكن يكفى ان نذكر فى هذا الصدد قوله : « الروح الانسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته ، منفيا عنه اللواحـق الغريبة ، ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقـوة لها تسـمى العقل النظرى » (٢٥٣) ٠

فهذا كلام صريح بأن العقل قادر على ادراك حد الشىء أو معناه أو حقيقته أو ماهيته ، فكل هذه المصطلحات تؤدى الى معنى واحد هو حقيقة الشىء (٢٥٤) ٠

زد على ذلك ان العقل الانسانى ، عند الفارابى ، اذا بلغ مرتبـة العقل المستفاد ، أصبح بامكانه الاتصال بالعقل الفعال ، وتلقى الحقائق اليقينية منه ٠ فماذا سيكون الأمر بالنسبة للحكيم الذى يتصل بالعقل الفعال ، ويتلقى منه المعقولات مباشرة ؟ هل هو غير مدرك لحقيقة الشىء أيضـــا ؟!

ان فلسفة الفارابى فى هذه النقطة بالذات تقول بغير ذلك ، وقد لاحظنا هـذا الأمر فى المعرفة الاشراقية ، بل والمعرفة العقلية أيضـا ٠ فكيف تسنى لفيلسوفنا أن يقول ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة الشىء ؟٠

ومن الغريب أن يعلل الفارابى ذلك بأن المعرفة الانسـانية قائمـة على الحواس فى بدايتها ، ثم يأتى العقل ليميز بين المختلف والمتشـابه ويعرف بعض اللوازم والخواص ليس اكثر ، ولذا تبقى المعـرفة ناقصـة بالنسبة لحقيقة الشىء ، فتلك حجة طالما تمسك بها السفسطائيون الـذين حاولوا اثبات عدم امكان المعرفة لأن مبداها الحس ، والحس متغير

---

(٢٥٣) الفارابى : فصوص ، ص ١٣ ٠

(٢٥٤) حقيقة الشىء ما به الشىء هو هو كالحيوان الناطق للانسان ، وماهية الشىء ما به الشىء هو هو (الجرجانى : التعريفات ، ص ٨ ، ص ١٧١) ، والحد : قول دال على الماهية (ابن سينا : النجاة ، جـ ١ ، ص ٧٩ ، نشرة الكردى ، القاهرة ، القاهرة ١٩٣٨) ، والحد مؤلف من جنس وفصل ، كما يقال : الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا (الفارابى : فصوص ، ص ٢٢) وانظر الخوارزمى حيث يذهب الى نفس المعنى فى (مفاتيح العلوم) ، ص ٨٥ ــ ٨٦ ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ ٠

وبذا يستحيل وجود حقيقة ثابتة ! وهو ينقض تلك الحجة في نفس كتاب (التعليقات) حينما يقول : « ان حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس . وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » (٢٥٥) .

فهو يثبت هنا ان الحس يمكن ان يكون مصدرا للمعرفة ، ولم يحدد تلك المعرفة بانها نسبية كما ذهب السفسطائيون ، بدليل قوله اننا يمكن ان ننطلق منها كمعرفة جزئية الى معرفة الكليات . وليت شعري ، ماذا تكون الحقيقة غير العلم بالكليات ؟!

وبامكاننا ان نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تنقض هذا الراي الغريب الذي نجده في (التعليقات) . والتي يكفي ان نشير ، بالاضافة الى ما ذكرناه ، الى ان فيلسوفا يبني هذا النسق العقلي المنطقي المحكم ، او يتبنى نظرية كنظرية الفيض والعقول العشرة ، لا يمكن ان ينهج نهجا (لا ادريا) او سفسطائيا كهذا ! .... نقول بامكاننا ان نورد الكثير من الشواهد والحجج التي تدحض هذا الراي السفسطائي من واقع فلسفة الفارابي ذاتها ، لان مذهبه كله في الحقيقة ، مناقض لهذا الراي . اذا نكتفي بما ذكرناه ، لنخلص الى ان رأيه هذا الوارد في رسالة (التعليقات) لا ينسجم مع اسس فلسفته ، سواء في الطبيعة او النفس او المعرفة والاخلاق ، بل انه كفيل بان يهدم تلك الفلسفة من اساسها .

ولكن هذه مشكلة بحاجة الى حل ، وهنالك عدة حلول ، نفترضها ، ونحاول معرفة مقدار كل فرض من الصواب والاثبات ، وهي :

١ ـ قد يكون من المحتمل ان المعلم الثاني اراد ، باشارته الى نسبية المعرفة القيام بمراجعة (نقدية) لنظريته في المعرفة . فبعد ان كان يقول بقدرة العقل المطلقة على ادراك حقيقة الشيء ، عاد ورأى ان ذلك غير ممكن ، واننا لا نعرف عن الاشياء الا ظواهرها ورسومها دون حقائقها وماهياتها !

هذا امر جائز ، ولكنه يقتضي معرفة التاريخ الذي كتبت فيه رسالة (التعليقات) ، حتى نتبين ان كانت من مؤلفاته الاولى والتي لم تتضح فيها معالم مذهبه الفلسفي بعد ، ام انها من مؤلفاته التي كتبها في أواخر حياته ، حيث مرحلة النضوج واكتمال المذهب الفلسفي عنده ؟

والحقيقة اننا لا يمكن ان نحدد تاريخا لكتابة هذه الرسالة ، فقد اهمل ذلك المؤرخون ولم يذكره هو . والكتاب الوحيد الذي نستطيع

---

(٢٥٥) الفارابي : التعليقات ، ص ٢ .

تعيين تاريخه بالضبط هو كتاب (المدينة الفاضلة) . فقد ذكر (ابن أبي أصيبعه) : أن الفارابي ، ابتدأ بتأليف هذا الكتاب (ببغداد) ، وحمله الى الشام في آخر سنة ٣٣٠ هـ ، وتممه (بدمشق) في سنة ٣٣١ هـ ، وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب . ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ، ففعل الفصول (بمصر) في سنة ٣٣٧ هـ وهي ستة فصول » (٢٥٦) .

فالكتاب ، كما هو واضح ، استغرق في تأليفه وقتا طويلا ، بلغ بضع سنين . كما أنه عاود النظر فيه ، عدة مرات ، بعد اتمامه . وهذا يدل على عنايته الفائقة به ، ومحاولته التأكد من كل فكرة وردت فيه ثم ان شغول تأليف هذا الكتاب ثلاث عواصم هي من أهم حواضر الاسلام في ذلك الوقت ، امر لا يخلو من دلالة . سيما وان الكتاب يرمي الى أهداف سياسية واجتماعية في المقام الأول . ونجد فيه تلخيصا جيدا للفلسفة السياسية عند المعلم الثاني . وكان الكتاب قد جاء نتيجة تجربة ومعايشة لواقع المجتمعات الثلاثة في العراق والشام ومصر . وليس نتيجة (يوتوبيا) حالمة كما يحسب الكثيرون !

واذا كان الفارابي قد فرغ من تأليف كتاب (المدينة الفاضلة) وتحريره ، والنظر فيه ، وكتابة أبوابه وفصوله عام ٣٣٧ هـ ، وتحن نعرف أن فيلسوفنا قد توفي عام ٣٣٩ هـ ، أي بعد سنتين من انتهائه من تأليف هذا الكتاب ، اذن فهو يعتبر من أواخر الكتب التي ألفها ، ان لم يكن آخرها على الإطلاق ! وفيه أخذ المذهب الفكري والفلسفي للفارابي شكله الناضج والنهائي .

وبالتالي لو كانت هذه الفكرة ، المتعلقة بادراك حقيقة الشيء صحيحة أو تعبر عن مرحلة النضوج ، لوردت في هذا الكتاب بالتأكيد . ولذا فانه ربما كان مؤمنا بها في أوائل اشتغاله بالعمل الفلسفي ، ثم تخلى عنها بعد ذلك ، بدليل خلو كتاب (المدينة الفاضلة) منها .

٢ ـ معرفة مدى صحة نسبة رسالة (التعليقات) الى الفارابي ، واحتمال أن يكون هناك شك في نسبتها اليه ، وبالتالي نتخلص من هذا الرأي الطارىء على الفلسفة الفارابية .

ولكن رسالة (التعليقات) صحيحة النسب الى فيلسوفنا ، وذكرها

---

(٢٥٦) انظر ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

الذين أرخوا له وفهرسوا كتبه من القدماء والمحدثين (٢٥٧) · وتوجد منها نسخ مخطوطة عديدة فى مكتبات العالم ، وكلها تؤكد نسبتها الى المعلم الثانى · فالتشكيك فى نسبتها له غير صحيح · وبالتالى يسقط هذا الافتراض ·

٢ ــ من المحتمل أن يكون هذا النص الذى تحدث فيه الفارابى عن حقيقة الأشياء مقحما على النص الأصلى للكتاب ، سيما وأن الكتاب فى أساسه تعليقات وخواطر فلسفية سجلها الفارابى فى موضوعات مختلفة وجمعها التلامذة والنساخ من بعده ، وجائز أن يكون قد اختلط رأيه بآراء غيره من الفلاسفة · وقد يعزز ذلك أن النص لم يرد فى أى من كتبه الأخرى ·

وهذا الافتراض جائز الا أننا نرجح عليه الافتراض الاول ، وهو أن يكون الفارابى قد قال بهذا الرأى ، وهو عدم امكان معرفة حقيقة الشىء ، فى مؤلفاته الأولى ، ثم تخلى عنه بعد أن اتضحت أبعاد مذهبه الفلسفى ، بدليل خلو كتب النضوج التى ألفها فى أواخر حياته من أى اشارة لهذه الفكرة ، بل على العكس ، فان كل ما فيها يدل على قدرة العقل على ادراك حقيقة الشىء ·

---

(٢٥٧) انظر مثلا البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٠ ، أيضا (تتمة صوان الحكمة) ، ص ١٦ ، وانظر د· حسين محفوظ ــ د· جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابى ، ص ٢١٤ ، ص ٣١٧ ــ ٣١٨ ، مط الأديب ، بغداد ، ١٩٧٥ · وانظر :

N. Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, p. 44, London, 1962.

الفصل الخامس

الانسـان فى المجـال الخلقى

الانسان فى فلسفة المعلم الثانى ليس كائنا منعزلا او مغلقا على دائرة ذاته ، وانما هـو فى اتصـال وتواصل مع الآخـرين • يخدمهم ويخدمونه ، يعلمهم ويعلمونه ، يسوسهم ويحاكمونه ، لذا فان الجدل ، عند الفارابى ، بنوعيه : الصاعد والهابط ، لا يتوقف فى حدود معرفة النفس وتلقى الفيض والاتصال بالواحد كما هو الحال عند افلوطين ، بل انه يعطيه بعدا اخلاقيا وسياسيا واجتماعيا ، ينقله من دائرة الفرد الى دائرة الجماعة • ومن الانسان الى الانسانية • فالسعادة يجب أن تتحقق للمجتمع ككل ، ولا تقتصر على الأفراد ، والا كانت ناقصة •

واذا كان الانسان مدنيا بالطبع كما قيل ، فهو كائن اخلاقى بالطبع ايضا ، وتلك السمة هى التى تميزه عن الحيوان (١) • ومن هنا كان اهتمام الفارابى بعلم الأخلاق كبيرا جدا ، بل انه جعل الأخلاق والقيم النتيجة النهائية لكل المقدمات التى طرحها فى فلسفته • وعلم الاخلاق يمثل الجانب العملى من فلسفة الفارابى الانسانية ، بل هو الخلاصـة النهائية لتلك الفلسفة ، لأن تمام السعادة ـ كمـا قال الفـارابى بحق ـ بمكارم الاخلاق ، كما أن تمام الشجرة بالثمرة (٢) ، ولابد من بحثه الآن بعد أن قمنا فى الفصول السابقة بعرض الجانب النظرى من فلسفة المعلم الثانى •

١ ـ تعريف علم الأخلاق :

هو العلم الذى يبحث فى الأفعال الجميلة ، ومصدر تلك الأفعال ،

---

(١) يقول ابن مسكويه ـ ويدعى فى الغالب مسكويه ـ : « الانسان من بين الموجودات كلها هو الذى يفتقر له الخلق للعبود والأفعال المرضية » ، انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ١٢ ، ط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ • وانظر فى هذا الصدد • زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ١٧ ، ٢٠ ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ •

(٢) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ •

واسبابها ، وكيف تستحيل الى ملكة عند الانسان · يقـول ابو نصر : ان علم الاخلاق هو « علم الافعال الجميلة ، والاخلاق التى تصدر عنها الافعال الجميلة ، والقدرة على اسبابها ، وبه تصير الاشياء الجميلة قنية (= ملكة) لنا » (٣) ·

وفى (احصاء العلوم) قد نجد تعريفا مفصلا لعلم الاخلاق فى معرض حديث الفارابى عن (العلم المدنى) ، وهـو العلم الذى يشمل السياسة والاخلاق · حيث يقول : « اما العلم المدنى فانه يفحص عن اصناف الافعال والسنن الارادية وعن الملكات والاخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون الافعال والسنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل ، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الانسان ، وكيف الوجه فى ترتيبها على النحو الذى ينبغى وجودها فيه ، والوجه فى حفظها عليه ، ويميز بين الغايات التى لأجلها تفعل الافعال وتستعمل السنن ····· ويبين ان التى ينال بها ما هو فى الحقيقة سعادة هى الخيرات والافعال الجميلة والفضائل · وان ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائض ، وأن وجه وجودها فى الانسان أن تكون الافعال والسنن الفاضلة موزعة فى المدن والأمم وتستعمل على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا » (٤) ·

ورغم أن الفارابى يتحدث هنا عن العلم المدنى بشكل عام ، فانه بهذا التعريف او التحديد يقصد علم الأخلاق ، لأن الحديث عن الافعـال الارادية التى تصدر عن الانسان ، والقوانين التى تحكمها ، والغايات التى ترمى اليها ، وغير ذلك من الأمور ، هو حديث عن علم الأخلاق Ethics الذى يعرف حديثا بانه « علم يبحث فى الاحكام القيمية التى تنصب على الافعال الانسانية من ناحية انها خير او شر » (٥) ·

وهذا العلم يبحث فى السعادة ، ويميز بين السـعادة الحقيقية والسعادة الزائفة ، ويبين أن الخير والفضيلة هى التى تؤدى الى السعادة الحقيقية ، اما الشرور والقبائح فمآلها الى الألم والخسران ·

يقول المعلم الثانى مشيرا الى (علم الأخلاق) ضمن حديثـه عن (العلم المدنى) : ان هذا العلم « يميز الأفعال والسنن ، ويبين أن التى

---

(٣) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٣٠ ـ ٣١

(٤) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١٢٤ · وقارن للفارابى : العلم المدنى ، وفصول الفقه وعلم الكلام ، ص ٦٨ ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) ، تحقيق : د· محسن مهدى ·

(٥) المعجم الفلسفى ، ص ١٢٤ · اصدار مجمع اللغة العربية

ينال بهـا ما هـو في الحقيقة سـعادة هي الخيرات والافعـال الجميلة والفضائل ، وان ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائض » (٦) ٠

ونستطيع تلخيص رأى الفارابى فى تعريف علم الأخلاق فى النقاط التاليـــة :

١ ــ ان علم الاخلاق عند الفارابى ينصب على بحث الافعـــال الانسانية الارادية ، لأن الأفعال غير الارادية لا تدخل فى نطاقه ٠

٢ ــ يبحث هذا العلم فى الافعال الجميلة واسبابها ، وكيف تصير عادة وملكة عند الانسان ، وكيف تتميز عن الافعال غير الجميلة

٣ ــ يعالج هذا العلم ايضا حقيقة الخير والشر ، والسبل المؤدية الى كل منهما ٠

٤ ــ علم الاخـلاق غائى ، وغايته حصـول السعادة ٠ والسعادة الحقيقية ترتبط بالمعرفة ، وتتحقق بعمل الخير واكتسـاب الفضـائل ، واجتناب الشر والبعد عن الرذائل ٠ ويبحث هذا العلم فى اقسام الفضائل ، واصناف الشرور ٠

٥ ــ يهدف هذا العلم الى استنباط القانون او جملة القوانين التى تحكم الفعل الخلقى العام ، والتى تنطبق على الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان ، كالبحث فى حقيقة الخير والشر مثلا ، رغم ان الفارابى يعطى اهتماما خاصا لتغير الظروف وتباين البيئات ، ومدى تاثير ذلك فى اخلاق الناس ٠

٦ ــ لا تقتصر الأخلاق على اصلاح الفرد بل تتسع لتشمل اصلاح الجماعة ، سواء كانت منزلا او مدينة او امة كما سنرى ، ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند الفارابى ٠

٢ ــ السعادة غاية لذاتها :

ان الغاية التى يرمى اليها الانسان فى ممارسته للفعل الأخلاقى هى تحقيق السعادة ٠ والفارابى يعتبر تلك حقيقة لا تحتاج الى بيان ٠ فيقول فى هذا الصدد : « اما ان السعادة غاية ما يتشوقها كل انسان ، وان كل من يلمو بسعيه نحوها فانما ينحوها على انها كمال ما ، فذلك مالا يحتاج فى بيانه الى قول ، اذ كان فى غاية الشهرة ٠ وكل كمال غاية يتشوقها

---

(٦) الفارابى : احصاء العلوم ، ص ١٢٥ ٠ وانظر للفارابى : العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام ، ص ٦٩ ٠

الانسان فانما يتشوقها على انها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر · ولما كانت الغايات التي تشوق على انها خيرات مؤثرة كثيرة ، كانت السعادة اجدى الغايات المؤثرة » (٧) ·

فالسعادة غاية ، وكمال ، وخير ، بل هي أجدى الخيرات ، واقربها الى النفس الانسانية ، وهي الغاية التي تؤثر لأجل ذاتها ·

يقول أبو نصر : « وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الانسان نحوها ، من قبل ان الخيرات التي تؤثر ، منها مايؤثر ليتال (بها) غاية أخرى مثل الرياضة وشرب الدواء ، ومنها مايؤثر لاجل ذاتها · وتبين أن التي تؤثر لأجل ذاتها أثر وأكمل من التي تؤثر لأجل غيرها · وأيضا فان الذي يؤثر لاجل ذاته منه ما يؤثر احيانا لأجل ذاته لا لنتال به شيئا آخر ، وقد تؤثره احيانا لنتال به الثروة او امرا آخر من الامور التي تنال بالرياسة او العلم · ومنها ما شأنه أن يؤثر ابدا لذاتها ولا يؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها ، وهذا أثر وأكمل خيرا من التي قد تؤثر احيانا لأجل غيرها » (٨) ·

السعادة اذن هي أعظم الخيرات التي يسعى اليها الانسان ، لان هناك من الخيرات مالا يؤثر لأجل ذاته بل لغايات أخرى كالرياضة وتناول الدواء الذي يقصد به الصحة · وحتى الخيرات التي تطلب لأجل ذاتها فانها تقصد احيانا لأجل غيرها ، مثل العلم فانه قد يطلب أحيانا لغرض الاثراء والوجاهة وغير ذلك · اما السعادة فانها تطلب في جميع الأوقات لأجل ذاتها · وهي « اذا حصلت لنا لم نحتج معها الى شيء آخر غيرها · وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء ان يكون مكتفيا بنفسه » (٩) ·

لذلك نجد الفارابي يسوي في (السياسة المدنيـــة) بين الخير والسعادة · لأن السعادة هي الخير على الاطلاق ، وكل ما ينفع في ان تبلغ به السعادة وتنال به فهـو ايضا خير ، لا لأجل ذاته لكن لاجل نفعه في السـعادة · وكـل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهـو الشر على الاطـــلاق » (١٠) ·

---

(٧) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢ · وقارن قول مسكويه : « السعادة خير ما ، وهي تمام الخيرات وغاياتها · والتمام هو الذي اذا بلغنا اليه لم نحتج معه الى شيء آخر » · (تهذيب الأخلاق ، ص ٨٠) ·

(٨) الفارابي : التنبيه ·· ، ص ٢ ـ ٣ · و (بها) في نسختنا (لها) ·

(٩) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٣ ·

(١٠) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ·

ويؤكد هذا المعنى في (المدينة الفاضلة) فيقول : « السعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الانسان اعظم منها » (١١) ٠

ولا شك أن الفارابي ، وكذلك مسكويه ، يحذوان في هذه النقطة حذو (المعلم الأول) الذي يرى أن « السعادة هي على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه مادام انه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان » (١٢) ٠

٣ ـ الارادة والاختيار (البعد النفسي للعمل الخلقي) :

يحلل الفارابي الارادة والاختيار تحليلا دقيقا ، ويربطهما بالفعل الأخلاقي ٠ وكأنه يريد أن يضع أساسا سيكولوجيا لهذا الفعل ، حيث نجد هنا تطبيقا لنظريته في النفس ٠

فالارادة قائمة على نوع من الاحساس والتخيل ، بينما الاختيار ناجم عن الروية والنطق ٠

يقول أبو نصر : « فعندما تحصل هذه المعقولات (الأولى) للانسان يحدث له ، بالطبع ، تأمل وروية ، وذكر ، وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله ، وشوق اليه والى بعض ما يستنبطه ، او كراهته ٠ والنزوع الى ما ادركه بالجملة هو الارادة ٠ فان كان ذلك عن روية او عن نطق في الجملة سمي الاختيار ٠ وهذا يوجد في الانسان خاصة ٠ واما النزوع عن احساس او تخيل فهو ايضا في سائر الحيوان » (١٣) ٠

فالارادة تستند على القوة الحاسة والقوة النزوعية من قوى النفس ، أما الاختيار فيقوم على التفكير والروية أو القوة الناطقة ٠ ولكن الفارابي في مكان آخر يشير الى ثلاثة اقسام للارادة : الأولى هي شوق عن احساس ، والثانية شوق عن تخيل ، والثالثة شوق عن نطق ، وينعتها بالاختيار ، وهو ما يتميز به الانسان عن الحيوان ٠

يقول المعلم الثاني : « ان الارادة هي اولا شوق عن احساس ٠ والشوق يكون بالجزء النزوعي والاحساس بالجزء الحاس ٠ ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحصل ارادة

---

(١١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ٠

(١٢) انظر أرسطو طاليس : كتاب (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ك ١ ب ٤ ف ٨ ، ص ١٩٢ ، ترجمة : احمد لطفي السيد ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ٠

(١٣) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ٠

ثانية بعد الأولى · فان هذه الارادة هى شوق عن تخيل · فمن بعد أن يحصل هذا يمكن أن تحصل المعارف الأولى التى تحصل من العقل الفعال فى الجزء الناطق · فيحدث حينئذ فى الانسان نوع من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق ، وهذا هو المخصوص باسم الاختيار · وهذا هو الذى يكون فى الانسان خاصة دون سائر الحيوان » (١٤) ·

فللنفس بطبيعتها نزوع · ولما كانت تحس وتتخيل فلها ارادة كسائر الحيوان ، غير أن الاختيار للانسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية ، وهو لا يوجد الا حيث يوجد التعقل الخالص (١٥) ·

اى ان المعلم الثانى يفرق تفريقا واضحا بين الارادة والاختيار · ويرى أن الأولى « وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، فى حين أن الاختيار لا يكون الا وليد تفكير وتدبر ، وهو مقصور على الانسان · وكأنه يهبط بالارادة الى مستوى النزوع ، وبذلك يمكن أن تعزى الى الحيوان » (١٦) ·

وعلى هذا الأساس يحاول فيلسوفنا أن يجعل الاختيار أساسا للفعل الأخلاقى ، لأنه مقصور على الانسان ، بينما الارادة شاملة للانسان والحيوان · فبالاختيار « يقدر الانسان أن يفعل المحمود والمذموم، والجميل والقبيح ، ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب · وأما الارادتان الأوليان فانهما قد يكونان فى الحيوان غير الناطق · فاذا حصلت هذه ـ يقصد النوع الثالث وهو الاختيار ـ فى الانسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى ، وبهذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل والقبيح » (١٧) ·

وفى موقف الفارابى هذا تعسف لا مبرر له · لأن الارادة ، فى حقيقتها ، لا تخلو من التفكير والوعى ، بل هى « تصميم واع على اداء فعل معين ، ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف · والعمل الارادى وليد قرار ذهنى سابق » (١٨) · وهذا يعنى أن الارادة لا تقوم على الرغبة والنزوع فحسب ، بل تقوم أيضا على التفكير والوعى المستقل ·

---

(١٤) السياسة المدنية ، ص ٧٢ ·

(١٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٤٩ ·

(١٦) د· ابراهيم مدكور يشير فى مكان آخر الى أن الارادة هى دعامة الاخلاق عند الفارابى ، وأن السعادة هى الغاية القصوى التى يتمناها الانسان ، وانما تنال بممارسة الأعمال الصادرة عن ارادة وفهم مقصودين · وفى وسع كل انسان أن يفعل الخير ، وان يعمل على السعادة أن أراد ذلك · (نص المصدر ، ص ١٤٤) ·

(١٧) السياسة المدنية ، ص ٧٢

(١٨) المعجم الفلسفى ، ص ٧ · والجرجانى يعرف الارادة بأنها « صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه » · (التعريفات ، ص ١٠) ·

ويبدو ان ابا نصر قد ادرك هذا الخطأ الذى وقع فيه ، فحاول أن يقومه أو يخفف من آثاره ، وذلك بأن جعل كلا من الارادة والاختيار ظاهرتين انسانيتين ، ولكن الارادة اشمل من الاختيار لأنها تقع على الممكن وغير الممكن ، بينما الاختيار يختص بالممكن فقط · فهو يفرق بينهما من هذه الناحية لا من حيث اختصاص احدهما بالانسان ، وشمول الأخرى للانسان وغيره ·

يقول الفارابى : « الفرق بين الارادة والاختيار ان الانسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة ، وتقع ارادته على اشياء غير ممكنة ، مثل أن يهوى أن لا يموت · والارادة أعم من الاختيار ، فان كل اختيار ارادة ، وليس كل ارادة اختيارا » (١٩) ·

والفارابى يعتبر الانسان الفاضل هو أفضل ذوى الارادة · فهو يرى اننا لو تأملنا اجزاء العالم كلها لوجدنا أن « أفضلها ما هو ذو نفس· وأفضل ذوى الأنفس الذى له الاختيار والارادة والحركة التى عن روية ، وأفضل ذوى الارادة والحركة عن الروية الذى له النطق البليغ فى العواقب ، وهو الانسان الفاضل » (٢٠) ·

كذلك فان فى تحليل فيلسوفنا للخير والشر الارادييين ، ما يفيد بأن العمل الارادى عنده ناتج عن التفكير والتدبر بالاضافة الى الشوق والنزوع (٢١) ·

ولعل هذا يتضح ايضا فى اشارته الى أن العمل الارادى هو العمل المقرون بالنية ، وهو الذى يستحق المكافأة حمدا او ذما ، ثوابا او عقابا · يقول : « أن المكافأة ليست واجبة فى الطبيعة ، وانما انما تجب فى الأعمال المقرونة بالنيات ، والدليل على ذلك أن المرء لا يجازى على ما يعمله فى نومه ، ولا على ما ليس من ارادته واختياره ، مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغتذائه واستغراقه وان كان فيها بعض الارادة · ولا يجازى ايضا على نياته المجردة » (٢٢) ·

فالعمل الذى يجازى عليه الانسان هو العمل المقرون بالنية ،

---

(١٩) الفارابى : المسائل الفلسفية ، ص ١٨ ·

(٢٠) انظر الفارابى : كتاب (الموعظة) ، مخطوط ، ورقة (٦ / ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، رقم (٣٨٢) ، فلسفة ومنطق ·

(٢١) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٧٣ ــ ٧٤ ·

(٢٢) الفارابى : رسالة السياسة ، ص ٦٥٢ · ونفس الرأى يرد فى كتاب (الموعظة) للفارابى ، مخطوط ، ورقة (٨ / ·

اما الاعمال غير الارادية فهي خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هي خارجة عن نطاق العمل الخلقي اصلا ٠

ولا شك أن النيـة تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وهي ظاهرة نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر (٢٣) ٠ وهذا دليل آخر على ان الارادة لا تقتصر على القوة الحاسة والنزوعية بل تشمل الفكرية ايضا ٠

والخلاصة أن الفارابي جعل الارادة جنبا الى جنب مع الاختيار في تحديد طبيعة العمل الخلقي ، « فالخير في الحقيقة ينـال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار » (٢٤) ٠ وكذلك فان للارادة دورا اساسيا في توجيه أفعال الانسان ٠ فالأفعال التي تصدر من أفراد المدينة الفاضلة لا تصـــدر عن هيئـــات وملكات طبيعية بل ارادية (٢٥) ٠

والارادة عند مسكويه (ت ٤٢١ هـ) هي التي تميز العمل الخلقي سواء كان خيرا أم شرا ، « فالخيرات هي الأمور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الانســان ومن أجلها خلق ، والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه أو كسله وانصرافه » (٢٦) ٠

٤ ـ الفضائل طريق السعادة :

(أ) ماهية الفضـــيلة :

لاحظنا فيما سبق أن السعادة هي أعظـم الخيرات وأجداها بل هي الخير المطلق ٠ وغاية الانسان تحقيق الســـعادة في الدارين ٠ وذلك لن يكون الا بالتحلي بمجموعة من الفضائل الخلقية ٠ ولذا كان البحث في الفضيلة وانواع الفضائل من صلب المباحث الاخلاقية عند المعلم الثاني ٠

حيث يشير هذا الفيلسوف الى ان « الأشياء الانســـانية التي اذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحيـاة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الآخرة اربعة اجناس : الفضائل

---

(٢٣) د٠ ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ١٤٥ ٠
(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ ٠
(٢٥) نفس المصدر ، ص ٩٨ ٠
(٢٦) ابن مسكويه : تهذيب الاخلاق ، ص ١٢ ٠

النظرية ، والفضـــائل الفكرية ، والفضـــائل الخلقية ، والصناعات العملية » (٢٧) ٠

فالأشياء التي تهيىء لنا طريق السعادة في الحياة الدنيا والآخرة هي الفضائل ٠ سواء كانت بالنسبة للفرد او للجماعة ، للمدينة ام للأمة٠ ولكن قبل أن نحدد تقسيم الفارابي للفضائل وتصنيفه لها ، لابد لنا أن نحدد ماهية الفضيلة عنده ٠

والحقيقة اننا لا نجد تعريفا محددا للفضيلة عند فيلسوفنا ، ولكنها اقوال متناثرة هنا وهناك ، قد نستطيع بعد جمعها أن نكون تصورا معينا له حول هذا الموضوع ٠

يرى الفارابي أن الغرض من الفضيلة هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر (٢٨) ٠ ولذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل ، كما ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقبيح ٠

يقول ابو نصر : « الهيئات النفسانية التي بها يفعل الانسان الخيرات والأفعال الجميلة هي الفضائل ، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص » (٢٩) ٠

والأفعال الجميلة هي الأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة، وان الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال ٠

يقول المعلم الثاني : « الأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ٠ والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ٠ وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها ، بل انما هي خيرات لأجل السعادة ٠ والأفعال التي تعوق عن الســـعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة ٠ والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس » (٣٠) ٠

وهكذا فان الفضيلة هي هيئة او ملكة تصدر عنها الأفعال الارادية التي تبلغ بها السعادة ٠ والملكة صفة راسخة في النفس ، أما الهيئـــة فهي كيفية نفسانية اذا تكررت ومارستها النفس حتى ترسخ تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال تسمى ملكة ، وبالقياس الى الفعل تسمى عادة وخلقـا (٣١) ٠

---

(٢٧) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢ ٠
(٢٨) الفارابي : فصول المدني ، ص ١٧٠ ٠
(٢٩) الفارابي : نفس المصدر ، ص ١٠٣ ٠
(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ ٠
(٣١) الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٠٥ ٠

كذلك فان الفضيلة عند الفارابى هى خير ، ولكن ليس خيرا لذاته ، بل لأجل السعادة · وهذا هو موقف ارسطو أيضا الذى يرى ان الفضيلة هى خير يراد به بلوغ السعادة ، واننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها ، فاننا « مع ذلك نرغب فيها أيضا من اجل السعادة ، فى حين انه لا أحد يمكن أن يبغى السعادة ، لا من اجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل اى شىء كان سواها » ، بل يبتغيها لذاتها فقط (٣٢) ·

(ب) اقسام الفضائل :

بعد ان عرضنا ماهية الفضيلة عند المعلم الثانى نعرض الآن تقسيمه للفضائل · فقد تكون الفضيلة واحدة ، لكن الفضائل متنوعة · والحقيقة اننا نلاحظ عنده وجود تقسيمين للفضائل : احدهما تقسيم ثنائى ، والآخر رباعى · غير اننا لو امعنا النظر فيهما لوجدناهما ، فى الجوهر ، تقسيما واحدا ، يقوم على اساس ان الفضائل نوعان : عقلية وخلقية ، وسوف نستعرض ، على كل حال ، هذين التقسيمين ·

اما التقسيم الأول ، فيرى فيه الفارابى أن الفضائل صنفان : « خلقية ونطقية · فالخلقية هى فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة وبالعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم ، والخلقية هى فضائل الجزء النزوعى مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة · وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة » (٣٣) ·

وما دامت الفضائل الخلقية مرتبطة بالقوة النزوعية من النفس ، فلابد أن تكون خاضعة لتوجيه القوة الناطقة ، لأن العقلى يضبط النزوعى ويوجهه · ولأن القوة الناطقة عند الفارابى ، كما سبق واشرنا ، « هى التى يميز بها الانسان بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق وبهما يروى فيما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار واللذ والمؤذى » (٣٤) ·

وقد يترتب على ذلك نتيجة مفادها أن النظرى عند الفارابى مقدم على العملى ، والعقلى على الخلقى ، كما يحسب كثير من الباحثين ، على

---

(٣٢) ارسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ١ ب ٤ ف ٥ ، ص ١٩١ ·

(٣٣) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٨ · وقارن مع ارسطو ، الذى يرى أيضا أن « الفضيلة على نوعين : احدهما عقلى ، والآخر اخلاقى ، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم اليه يسند اصلها ونموها ، ومن هنا يجىء أن بها حاجة الى التجربة والزمان ، واما الفضيلة الأخلاقية فانها تتولد عن الأخص من العادة والتدبير » · (انظر : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ١ ، ص ٢٢٥) ·

(٣٤) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٣٢ ـ ٣٣ ·

زعم ان ذلك امر درج عليه فلاسفة اليونان ، وتابعهم فيه فيلسوفنا ! ولكننا يجب أن نتلقى هذه النتيجة بكثير من الحذر والتحفظ ، لأن الأمر ليس امر تفضيل بين هذه القوى ، بل هو امر تمييز لوظيفة كل منهـا ، وان كان الفارابى واعيا بتقسيم قوى النفس على أساس أن بعضها يحكم والآخر يخضع ويطيع ، كما لاحظنا ، ولكن على صعيد الممارسة العملية والخلقية فان للعمل قيمة واهمية لا تقل عن قيمة واهمية النظر ، ان لم تكن تتفوق عليه كما سنرى ·

اما التقسيم الثانى للفضائل فيذهب فيه الفارابى الى انها « اربعة اجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضـائل الخلقية ، والصـناعات العملية » (٣٥) · ويستعرضها الفـارابى واحدة واحـدة ، بشىء من التفصيل احيانا ، وبشىء من الايجـاز والغموض فى احيـان اخـرى · وسنحاول ، قـدر الامكان ، استجلاء رايه النهائى فى هـذا الخصوص ·

١ ـ الفضـائل النظـرية :

وهى العلوم الأولى او المبادىء الأولية للمعرفة · « وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ اول امره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن اين حصلت وهى العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم » (٣٦) ·

اما التى تحصل للانسان من غير بحث او تعليم واستعانة بالحواس فمثالها المعقولات الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والمقادير المساوية للشىء الواحد متساوية ··· الخ ، وقد سبق وعرضناها تفصيلا اثنـاء حديثنا عن نظرية المعرفة (٣٧) · اما العلوم التى تحصل للانسان بالتأمل والاستنباط والتعليم فمثالها المنطق والبحث عن مبادىء الموجودات(٣٨) ·

٢ ـ الفضـائل الفكرية :

ترتبط هذه بالفضائل النظرية بشكل وثيق ، ان لم تكن تابعة لها ·

---

(٣٥) الفارابى : تحصيل السعادة ، ص ٢ ، وانظر د· سهير فضل الله : الفلسفة الانسانية فى الاسلام ، ص ١٤٨ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ·

(٣٦) نفس المصدر ، ص ٢ ·

(٣٧) انظر الفصل الرابع ، ص ٢١٨ وما بعدها

(٣٨) سعيد زايد : الفارابى ، ص ٥٣٠ ·

لأنهـــا تميز اعراض تلك المقـــولات التي جعلتها الفضيلة النظـــرية محصلة (٣٩) ٠

ويعرفها الفارابي بانها « هي التي تستنبط ما هو انفع في غـاية ما فاضلة ٠ واما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو انفع في غاية هي شر ، فليست هي فضيلة فكرية بل ينبغي أن تسمى باسماء اخر » (٤٠) ٠

والفضيلة الفكرية قد تكون لاستنباط الأنفع في غاية فاضلة للأفراد وقد تكون لمدينة او امة او عـدة امم ، وتسـمى حينـذاك فضيلة فكرية مدنية (٤١) ٠ ويرى الفارابي انها « اشبه ان تكون قـدرة على وضـع النواميس » (٤٢) ٠

وهذه الفضيلة لا تتبدل الا في احقاب او مدد طويلة ، فاذا كان ما يستنبط منها يتبدل في مدد قصيرة فهي فضيلة فكرية جزئية كالفضيلة الفكرية المنزلية او الجهادية او المشورية (٤٣) ٠

وتشكل الغاية معيارا لتمييز الخير عن الشر ، « فاذا كانت الأشياء التي تستنبط هي أنفع الأمور في غاية ما فاضلة كانت الأشـــياء التي تستنبط (عنها) هي الجميلة والحسنات ، واذا كانت الغاية شرورا كانت الأشياء التي تستنبط ايضا بالقوة الفكرية شرورا ايضا ، وامورا قبيحة وسيئات » (٤٤) ٠

ويبدو ان الفارابي يتحدث هنا عن المبادىء الخلقية لا الأفعـــال وهو يرى أن الغاية هي التي تحدد طبيعة تلك المبادىء وجنوحها نحـو الخير او الشر ٠ رغم أن الفارابي لا يوضح في كلامه هنا ، ولا يضرب امثلة وهي ضرورية جدا في هذا المقام ، خاصة وانه بصدد الحديث عن فلسفة عملية ٠ وهو امر يؤخذ عليه ، وبخاصـة في كتابيه (تحصيل السعادة) و (التنبيه على سبيل السعادة) ٠

٣ ــ الفضـــيلة الخلقيـة :

لا نجد عند الفارابي تعريفا محددا للفضيلة الخلقية ، كما هـــو

---

(٣٩) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٢٦ ٠
(٤٠) نفس المصدر ، ص ٢١ ٠
(٤١) نفس المصدر ، ص ٢١ ٠
(٤٢) نفس المصدر ، ص ٢٢ ٠
(٤٣) نفس المصدر ، ص ٢٢ ٠
(٤٤) نفسه ، ص ٢٠ ــ ٢١ ٠ (عنها) اضفناها كي تستقيم الجملة ٠

الحال عند أرسطو (٤٥) ، رغم أنها تشكل صلب الموضوع ، ويفترض أن يهتم بها أكثر من اهتمامه بأنواع الفضائل الأخرى . ولكنه بالمقابل يتحدث عن علاقتها بالخير والجمال ، وعلاقتها بالفضائل الأخرى ، مما يمكن أن نستنتج منه تعريفا للفضيلة الخلقية .

فهو يرى أن « كل ما هو أنفع وأجمل ، فاما أن يكون أجمل في المشهور ، أو أجمل في ملة ، أو أجمل في الحقيقة . وكذلك الغايات الفاضلة اما أن تكون فاضلة وخيرا في المشهور أو فاضلة وخيرا في ملة ما ، أو فاضلة وخيرا في الحقيقة ، وليس يمكن أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة الا الذي فضائله الخلقية فضائل في تلك الملة خاصة » (٤٦) .

وهكذا توجد ثلاث صور للجميل وهي : الجميل فيما تعارف عليه الناس فاضحى مشهورا ، والجميل في ملة أو دين معين ، والجميل في ذاته . ونفس الشيء بالنسبة للغايات الفاضلة ، فهي اما أن تكون فاضلة في المشهور أو في الملة أو في الحقيقة . والذي يستطيع أن يستنبط الأجمل عند أهل ملة ما هو الذي تكون فضائله الخلقية مقررة عند أهل تلك الملة .

والفارابي يرى أن الفضائل النظرية والفكرية والخلقية مرتبط بعضها ببعض . لكنه يرى أن الفضيلة الفكرية تابعة للنظرية ، غير أنها سابقة للفضيلة الخلقية . لأن هذه انما تصير « موجودة بعد أن صيرتها الفضيلة النظرية معقولة . بأن تميزها الفضيلة الفكرية وتستنبط أعراضها التي تصير معقولاتها موجودة بالاقتران تلك الأعراض بها » (٤٧) .

وكان فيلسوفنا يشير الى أن للعقل دورا هاما في استنباط المبادىء التي يهتدي بها العمل الخلقي . فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لابد أن تكون معقولة أولا .

والارادة تميز الفضيلة الخلقية ، فالفضيلة الكائنة بارادة هي الفضيلة الانسانية (٤٨) ، وهذا دليل آخر يؤكد أهمية الارادة في تمييز الفعل الأخلاقي عند الانسان ، ويمكن أن نضيفه الى ما ذكرناه سابقا .

٤ ـ الفضائل العملية :

وتهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله الى حيز الفعل .

---

(٤٥) انظر (الأخلاق الى نيقوماخوس) ، ك ٢ ب ١ (ف ٢ ـ ف ٣) .
(٤٦) تحصيل السعادة ، ص ٢٦ .
(٤٨) نفس المصدر ، ص ٢٨ .

وفي هذا المضمار تنفذ اوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكأت في بادىء الأمر عنها ، لكنها لا تلبث ان تعتاد القيام بذلك (٤٩) ٠

يقول ابو نصر : « واما الفضائل العملية والصناعات العملية فيعودوا افعالها بطريقين : احدهما بالأقاويل الاقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو افعالها طوعا ، وتلك ممكنة بما اعطتها الملكات استعمال الصنائع النطقية وما يعود من استعمالها ٠ والطريق الآخر طريق الاكراه ، وتلك تستعمل مع المتمردين المعاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء انفسهم » (٥٠) ٠

اذن فالفضائل العملية هي الممارسة الفعلية للخير ، ونقل الفضيلة من الصعيد النظري الى الصعيد العملي ٠ ويمكن تعويد الناس على الفضائل العملية اما بالاقناع او بالتاديب ٠ ولا شك ان الفارابي يعول كثيرا على الدولة وعلى السياسة في حمل الناس على اتباع الفضيلة واكتساب الأخلاق الحميدة ٠ وبذا تكون الأخلاق احدى مهام السياسة ، او ابرز تلك المهام اذا شئت ٠

٥ ـ الأخلاق بين الفطرة والاكتساب :

هل الأخلاق فطرية ام مكتسبة ؟ سؤال طالما طرحه فلاسفة الأخلاق قديما وحديثا ، وتصدى له الفارابي بالبحث والتحليل ٠ وهو يميل الى اعتبار ان الأخلاق كسبية ، واذا حدث وأخذ بالفطرة ، فانما يأخذ بها في اضيق الحدود ، فيسميها بالاستعداد او الامكان ٠

يقول المعلم الثاني : « ان الأخلاق كلها الجميل والقبيح هي مكتسبة » (٥١) ٠ ويقول ايضا : « لا يمكن ان يفطر الانسان من اول امره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن ان يفطر الانسان بالطبع حائكا ولا كاتبا ٠ ولكن يمكن ان يكون بالطبع معدا نحو احوال فضيلة او رذيلة ، بان تكون افعال تلك اسهل عليه من افعال غيرها ، كما يمكن ان يكون بالطبع معدا نحو افعال الكتابة او صناعة اخرى بان تكون افعالها اسهل عليه من افعال غيرها ، فيتحرك من اول امره الى فعل ما هو بالطبع اسهل عليه ، متى لم يحفز من خارج الى ضده حافز ٠

---

(٤٩) انظر د٠ ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٧٤ ٠
(٥٠) تحصيل السعادة ، ص ٣١ ٠
(٥١) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧ ٠

وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال فيه انه فضيلة ، كما ان الاستعداد الطبيعي نحو افعال الحياكة ليس يقال فيه حياكة » (٥٢) .

فالفارابي ينفي أن توجد الفضائل عند الانسان بالفطرة او الطبع ولكنه لا ينفي أن يكون الانسان مطبوعا على استعداد معين للفضيلة او ما يضادها ، وذلك بأن يكون فعل احدهما اسهل عليه من فعل الاخرى . ولكن الفارابي لا يوضح لنا بدقة معنى تلك (السهولة) ، هل هي سهولة الظروف المحيطة وتكيفه لها ؟ سيما وانه يشير الى (حوافز خارجية) قد تقف ضد الطبع ، أم انها تعني توفر استعدادات ذاتية عند الانسان ترجح قابليته لهذا الفعل او ذاك ؟ ولعلنا نرجح الراى الأخير ، لأن الفارابي يميز تمييزا دقيقا بين الفضيلة وبين الاستعداد الطبيعي نحوها ، ويرى انهما لا يمكن ان يكونا شيئا واحدا . وهو اذ ينكر وجود الفضيلة بالطبع ، فانه لا ينكر وجود (استعداد) لتلك الفضيلة .

وراى الفارابي هـذا يرجع بجذوره الى ارسـطو الذى يرى ان الفضائل الاخلاقية لا تحصل لنا بالطبع ، وان « اشـياء الطبع لا يمكن بفعل العادة ، ان تصير اغيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذى هو بالطبع يهوى الى اسفل لا يمكن ان ياخـذ عادة الصعود . ولو حـاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك ان تتجه الى اسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكن ان يفقد خاصته التى تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة » (٥٣) .

ولكن المعلم الاول يرى « أن الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد ارادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وأن العادة تنميها وتتمها فينا » (٥٤) .

وقد نهج مسكويه في تصوره للأخلاق من ناحيـة كونهـا فطرية أم مكتسبة ، نفس منهج ارسطو والفارابي ، حيث يشير الى أن « بعضهم قال : من كان له خلق طبيعي فلا ينتقل عنه ، وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للانسان ، ولا نقول انه غير طبيعي ، وذلك انا مطبوعون على قبول الخلق ، بل ننتقل بالتاديب والمواعظ اما سريعا أو بطيئا » (٥٥) .

---

(٥٢) فصول المدني ، ص ١١٠ . والطبع : هو ما يقع على الانسان بغير ارادة ، أو الحيلة التي خلق الانسان عليها . (انظر الجرجاني : التعريفات ، ص ١٢٢) .

(٥٣) ارسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(٥٤) نفس المصدر ، ك ٢ ب ١ ف ٣ ، ص ٢٢٦ . وانظر قوله ايضا : « بالنسبة للفواضل التي هي ملكنا بالطبع ، فاننا ليس لنا في بادىء الأمر الا مجرد القدرة على استخدامها . ولا يكون الا بعد ذلك ان تنتج الافعال التي تخرج منها » . (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٤) .

(٥٥) انظر ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، ص ٣١ .

وهـذا الرأى الأخير ، وهو رأى أرسطو كمـا يلاحظ ، هو الذى اختاره مسكويه . وعلل ذلك « بانا نشاهده عيانا ، ولأن الرأى الأول يؤدى الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين ، والى ترك الأحـداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدا » (٥٦) .

فمسكويه يرفض الرأى الأول الذى يرى استحالة تغيير أخلاق الناس التى فطروا عليها ، لأنه يؤدى الى عواقب وخيمة تتمثل فى ترك الناس على ما هم عليه دونما محاولة لاصلاحهم بحجة فطرية الأخلاق واستحالة تغييرها ! ويتبنى الرأى الثـانى الذى لا يرى الأخـلاق موجودة عند الانسـان بالطبع ، ولكن يوجد استعداد لقبولها ، اما بالموعظـة أو بالتأديب .

ولابـد ان نشير أخيرا الى أن الفـارابى ، وكتأكيد منه على أن الأخلاق مكتسبة ، فانه يعطى دورا معينا لتغيرات الزمان والمكان ، وتباين البيئات والمجتمعات والأمم فى صياغة وتكوين الأخلاق ، « فالأشـياء الارادية مثل العفة واليسار واشباه ذلك هى معان معقولة ارادية ، واذا اردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها فى زمان ما مخالفا لما يقترن بها من الأعراض فى زمان آخر ، وما من شأنه أن توجد لها عند أمة ما غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها فى أمة أخرى » (٥٧) .

٦ ـ كيف تصبح الأخلاق الجميلة ملكة ؟

اذا كانت الأخـلاق مكتسبة ، فلا شـك انهـا بعد ذلك تتخذ طابع الاستمرار والرسوخ ، وتصبح عادات أو ملكات يعسر زوالها ، وان كان لا يسـتحيل . فكيف يتم ذلك ؟ وكيف تصير لنا الأخـلاق الجميـلة ملكة ؟ (٥٨) .

يرى أبو نصر أنه « يمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا ، ومتى صادف أيضا فى شىء ما على خلق ما ، اما

---

(٥٦) المصدر السابق ، ص ٣٢ .

(٥٧) تحصيل السعادة ، ص ١٩ .

(٥٨) الملكة عند الفارابى هى ما لا يمكن زواله أو يعسر . (انظر : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧) .

جميل أو قبيح ، ينتقل بارادته الى ضد ذلك الخلق ، والذى به يكتسب الانسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادقها عليه هو الاعتياد » (٥٩) ٠

فللانسان الحرية فى أن يكتسب أى خلق يرغبه ، أو ينتقل بارادته الى ضده ، ويكون ذلك بالاعتياد ٠ وكان الاعتياد ، لا الحرية ، هو الذى يقف وراء انتقال الانسان من خلق الى آخر ٠ ولنا عودة الى هذه النقطة بعد قليل ٠

يعنى الفارابى بالاعتياد « تكرير فعل الشىء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا فى أوقات متقاربة » (٦٠) ٠

والاعتياد اساسى فى تحديد الأفعال الخلقية الفاضلة والأفعال غير الفاضلة ٠ « فالفضائل والرذائل الخلقية انما تحصل وتتمكن من النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة فى زمان ما واعتياد لها ٠ فان كانت تلك الأفعال خيرات كان الذى يحصل لها هو الفضيلة ، وان كانت شرورا كان الذى يحصل لها هو الرذيلة على مثال ما هى عليه الصناعات مثل الكتابة ٠ فاننا بتكريرنا لأفعال الكتابة مرارا كثيرة واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا » (٦١) ٠

ويستدل الفارابى على صحة كلامه هذا بمثال سياسى فيقول : « والدليل على ان الأخلاق انما تحصل عن العادة ما نراه يحدث فى المدن ٠ فان أصحاب السياسات انما يجعلون أهل المدن اخيارا بما يعودونهم من افعال الخير » (٦٢) ٠

وهذا يعبر عن الأهمية التى يوليها الفارابى للدولة فى توجيه الأفراد نحو الأخلاق الفاضلة والسنن الحميدة ، ويوضح ايضا أهمية السياسة فى مذهبه ، وكونها لا تنفصل عن الأخلاق ، وليس العكس ، كما هو الحال عند ميكافيللى (١٤٦٩ ــ ١٥٢٧ م) ٠

على أن الاستعدادات الطبيعية نحو الخير أو الشر ، والتى يمكن تغييرها بالعادة والتكرار ليست على مستوى واحد ٠ « فمنها ما يمكن

---

(٥٩) نفس المصدر ، ص ٧ ــ ٨ ٠ وارسطو يرى أن الفضيلة الأخلاقية تتولد عن الأخص من العادة والشيم ٠ (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ١) ٠

(٦٠) التنبيه ٠٠٠ ، ص ٧ ــ ٨ ٠

(٦١) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١٠٨ ــ ١٠٩ ٠

(٦٢) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ ــ ٩ ، وقارن قول ارسطو : « وما يجرى فى حكومة الممالك يثبته جليا ، فان الشارعين لا يصيرون الأهالى فضلاء الا بتعويدهم ذلك » ٠ (الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ١ ف ٤) ٠

ان يزال ويغير بالعادة زوالا تاما وتتمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها ، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص عزته من غير أن يزول زوالا تاما ، ومنها ما لا يمكن ان يزال ويغير ولا أن تنتقص قوته ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن افعالها ، والمجانبة والمدافعة حتى يفعل الانسان أبدا أضداد افعالها . وكذلك متى كانت الأخلاق ردية وتمكنت في النفس بالعادة فانها تنقسم ايضا هذه القسمة » (٦٣) .

الى هنا والفارابي يتحدث عن الأخلاق بشكل عام ، وكيف تصبح ملكة عند الانسان . ولكن بما ان مقصده الأساسي هو الأخلاق الجميلة التي تنتج عنها ملكات جميلة أو خيرة ، وليس العكس ، والا اضحت الأخلاق دونما ضابط ، فانه تحدث عن الأخلاق الجميلة وكيف تصبح ملكة .

يقول : « الأشياء التي اذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الافعال التي بشأنها ان تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة . والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق كالحال في التي بها تستفاد الصناعات ، فان الحذق (في الكتابة) انما يحصل متى اعتاد الانسان فعل من هو حاذق كاتب ... كذلك الفعل الجميل ممكن للانسان : أما قبل حصول الخلق الجميل فبالقوة التي فطر عليها ، وأما بعد حصولها فبالفعل . وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق اذا حصلت هي بأعيانها متى اعتادها الانسان قبل حصول الأخلاق حصلت الاخلاق » (٦٤) .

اذن فلابد للانسان من افعال جميلة يعتاد عليها حتى ترسخ في النفس ، وتصبح أخلاقا جميلة وملكات خيرة ، بل ان الأخلاق ، بشكل عام ، تحصل عن العادة والتكرار للأفعال .

وأخيرا لابد لنا أن نناقش القضية السابقة التي قررها الفارابي وأجلنا الخوض فيها . فهو يرى ان الانسان يمكن أن يحصل على الخلق الذي يريد ، سواء كان جميلا أو قبيحا ، وينتقل بارادته الى ضد ذلك الخلق .

وقد يفهم من ذلك ان الفارابي يطلق حرية الانسان في فعل الخير والشر ، ويطلق صفة العمل الأخلاقي على الاثنين ! وهو غير صحيح ، لأن الانسان حر في عمل الخير الذي يؤدي الى السعادة والتي هي غاية الأخلاق ، ولا يمكن أن يكون حرا في ارتكاب الشر الذي يؤدي الى

---

(٦٣) الفارابي : فصول المدني ، ص ١١١ ـ ١١٢ .
(٦٤) الفارابي : التنبيه ... ، ص ٨

الشقاء ، والذى لا يمكن أن يكون عملا أخلاقيا · بل ان الفارابى يرى أن الأفعال الجميلة التى لا نفعلها طوعا واختيارا وانما بالاكراه ، لا يمكن أن ننال بها السعادة ، فالسعادة تأتى من الأفعال الجميلة التى نفعلها طوعا وباختيارنا فى جميع الأشياء ومختلف الأوقات بل نختار الجميل فى حياتنا بأسرها (٦٥) ·

٧ ـ الوسـط الأخلاقى :

الفعل الأخلاقى الجميل عند الفارابى هو الفعل المتوسط · فكما أن الانسان لا يكتسب الصحة الا اذا كان معتدلا أو (متوسطا) فى طعامه وشرابه والجهد الذى يبذله فى عمله ، « كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ····· ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال واعتيدت لم يكن عنها خلق جميل » (٦٦) ·

والفعل المتوسط هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر ، أحدهما افراط ، والآخر تفريط · « فالأفعال التى هى خيرات هى الأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعا شر ، أحدهما افراط والآخر نقص · وكـذلك الفضائل فانها هيئات نفسانية وملكات متوسـطة بين هيئتين كلتاهما رذيلتان · احداهما أزيد والأخـرى أنقص ، مثـل العفة فانها متوسـطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة ، فاحداهما أزيد وهو الشره والآخر أنقص · والسخاء متوسط بين التقتير والتبذير ، والشجاعة متوسـطة بين التهور والجبن ···· الخ » (٦٧) ·

والمعيار الذى يقاس به الفعل المتوسط يقتضى توفر عدة شروط منها « زمان الفعل ، والمكان الذى فيه الفعـل ، ومن منه الفعـل ، ومن اليه الفعل ، وما منه الفعل ، وما به الفعل ، وما من أجله وله الفعل » (٦٨) ·

واذا جعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذ تكون قد

---

(٦٥) انظر ما يورده الفارابى فى (التنبيه ···) ، ص ٤ ـ ٥ ·

(٦٦) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٩ ·

(٦٧) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١٣ · وقارن أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ٦ (ف ٨ ـ ١٣) ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ·

ومما يجدر ذكره هنا الملاحظة الهامة التى عدل بها أرسطو مفهومه العام للفضيلة · حيث رأى أن الفضيلة اذا كانت من خلال التعريف هى الوسط ، فانها بالنسبة للكمال والخير طرف وقمة (انظر الأخلاق النيقوماخية ، ك ٢ ب ٦ ف ١٦) · وللأسف لم نجد اشارة من الفارابى لهذه الملاحظة الأرسطية الهامة فى عرضه المفصل لنظرية الفضيلة فى كتابى (تحصيل السعادة) ، و (التنبيه على سبيل السعادة) ·

(٦٨) الفارابى : التنبيه ··· ، ص ١٠ ·

اسمينا الفعل المتوسط ، ومتى كان الفعل مقدرا بهذه اجمع كان متوسطا ، ومتى لم يقدر بها اجمع كان الفعل ازيد او انقص ٠ ، ولما كانت مقادير هذه الاشياء ليست دائما واحدة باعيانها في الكثرة والقلة لزم ان تكون الافعال المتوسطة ليست مقاديرها مقادير واحدة باعيانها دائما ، (٦٩) ٠

والوقوف على (الوسط) يبدو للوهلة الاولى عسيرا جدا ، ولـذا لابد ان نلتمس الحيلة للوقوف عليه او القرب منه جدا ، وذلك ، بان ننظر في الخلق الحاصل لنا ، فان كان من جهة الزيادة عودنا انفسنا الافعال الكائنة عن ضده الذي هو من جهة النقصان ، وان كان ما صادفناه عليه من جهة النقصان عودنا الافعال الكائنة عن ضـده الذي هو من جهـة الزيادة ، ونديم ذلك زمانا ثم نتأمل وننظر اى خلق حصل ٠ فان الحاصل لا يخلو من ثلاثة احوال : اما الوسط ، واما المائل منه ، واما المائل اليه ٠ فان كان الحاصل هو القرب من الوسط من غير ان نكون قد جاوزنا الوسط الى الضد الآخر دمنا على تلك الافعال باعيانها زمانا آخر الى ان ننتهي الى الوسط ، وان كنا قد جاوزنا الوسط الى القصد الآخر ففعلنا افعال الخلق الأول ودمنا عليه زمانا ثم نتأمل الحال ٠ وبالجملة كلما وجدنا انفسنا مالت الى جانب عودناها افعال الجانب الآخر ، و (لا نزال نفعل) ذلك الى ان نبلغ الوسط ونقارب جدا ، (٧٠) ٠

اما كيف يتسنى لنا ان نعرف اننا قد وقفنا في اخلاقنا على الوسط ، ، فانا ننظر الى سهولة الفعل الكائن عن النقصان ، هل يتأتى ام لا ؟ فان كانا على السواء من السهولة او كانا متفاوتين ، علمنا انا قد وقفنـا انفسنا على الوسـط ٠ وامتحان سهولتهما هـو ان ننظر الى الفعلين جميعا ، فان كنا لا نتأذى بواحد منهما ، او نلتذ باحدهمـا ولا نتأذى بالآخر ، او كان الاذى عنه يسيرا جدا ، علمنا انهما في السهولة على السواء ومتقاربين ، (٧١) ٠

وينبه الفارابي الى انه في اطراف المعادلة الخلقية ما هو شـبيه بالوسط ، ولذا وجب علينا التحرز من الوقوع فيه ، لاننا سنقع في احد الشرين افراطا او تفريطا ٠ مثال ذلك ، التهور فانه شبيه الشجاعة ، والتبذير شبيه السخاء ، والجون شبيه الظرف ، والملق شبيه التودد ،

---

(٦٩) الفارابي : التنبيه ٠٠٠ ، ص ١٠ ــ ١١ ٠

(٧٠) نفس المصدر ، ص ١٣ ــ ١٤ ٠ وما بين القوسين في نسختنا هو (لا تزال تفعل) ، وما اثبتناه اصوب ٠

(٧١) الفارابي : التنبيه ٠٠٠ ، ص ١٤ ٠

والتحاسر شبيه التواضـــع ، والتصنع شبيه صـــدق الانســـان عن نفسه » (٧٢) ٠

وينبه الفارابى أيضا الى أن فى الانسان ميلا طبيعيا لبعض الأطراف فى تلك المعادلة مثل ميله الى الخوف من الأمور المفزعة أكثر من ميله الى الاقـدام عليهـا ، وميله الى التقتير أكثر من ميله الى السخاء (٧٣) ! وواجب على الانسان أن يعدل هذا الميل حتى يبلغ الفعل المتوسط ٠

والوسط الأخلاقى عند الفارابى ليس واحدا بالضرورة لجميع الناس او اكثرهم ٠ فهو يختلف باختلاف الظروف والعادات والأمزجة ، لذلك قال : « المتوسط والمعتدل فى الأفعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس او اكثرهم فى اكثر الزمان او جميعه ، وقد يكون منها ما هو معتدل لطائفة دون طائفة فى زمان ما ، وقد يكون منها ما هو معتدل للانسان فى وقت دون وقت » (٧٤) ٠

ويورد الفارابى بعد ذلك نماذج تطبيقيه للأفعال الخلقية الجميلة ومتوسطاتها ، وهى (٧٥) :

الشجاعة : خلق جميل وتحصل بتوسط فى الاقدام على الأشـياء المفزعة والاحجام عنها ٠ فالزيادة فى الاقـدام عليها تكسب التهور ، والنقصان من الاقدام يكسب الجبن ، وهو خلق قبيح ٠

السخاء : ويحدث بتوسط فى حفظ المـال وانفاقه ٠ فالزيادة فى الانفاق والنقصان فى الحفظ يكسب التبذير ٠

العفة : تحدث بتوسط فى مباشرة التماس اللذة ٠ فالزيادة فى هذه اللذة تكسب الشره ، والنقصان فيها يكسب عدم الحس باللذة ، وهـو مذموم ٠

الظرف : وهو خلق جميل يحدث بتوسط فى استعمال الهزل ، فان الانسان مضطر فى حياته الى الراحة ٠

---

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٤ ٠

(٧٣) نفس المصدر ، ص ١٤ ٠

(٧٤) الفارابى : فصول المدنى ، ص ١١٦ ٠ وقارن قول ارسطو : « فالوسط هو هذا الذى لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوى بعيد ان يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس ٠ ولا هو بعينه بالنسبة للجميع » ٠ (الأخلاق الى نيقوماخوس ، ك ٢ ب ٦ ف ٥) ٠

(٧٥) الفارابى : التنبيه ٠٠٠ ، ص ١١ ــ ١٢ ، وقارن ارسطو : الأخلاق ٠٠٠ ، ك ٢ ب ٧ ف ١ ــ ١٣ ٠

وصدق الانسان عن نفسه : وهو يحدث متى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى هى له حيث ينبغى · ومتى اعتاد الانسان أن يصف نفسه بالخيرات التى ليست له اكسبته التصنع والمخرقة والمراءاة ·

التودد : وهو خلق جميل يحدث بتوسط فى لقاء الانسان غيره بما يلتذ به من قول أو فعل · والزيادة فيه تكسب الملق ، والنقصان يكسب الحصر ، فاذا القى غيره بما يغمه اكسبه سوء العشرة ·

هذه هى نظرية الفارابى فى الوسط الأخلاقى ، وهو الفضيلة الحقة · ولا نجد كبير عناء لنلاحظ انها لا تختلف كثيرا عن نظرية ارسطو فى الموضوع نفسه · وحسبنا أن نقرأ الكتاب الثانى من (الأخلاق النيقوماخية) لنتبين هذه الحقيقة ، ولو رجع الفارابى الى مصادره الاسلامية لاكتشف مبادىء للسلوك الأخلاقى وحلولا لمشاكله جديرة بالاهتمام ، سيما وانها تمتاز بقابليتها للتطبيق عمليا ، وليس كالفكر اليونانى الذى يتخذ اغلبه طابعا نظريا محضا ·

كما أن الفارابى لم يقم بمقارنة بين مفهوم (الوسط) عند ارسطو و (الوسط) فى القرآن الكريم ، رغم انه موضوع يستدعى البحث والمقارنة ، والآيات الدالة على الوسط فى القرآن الكريم كثيرة مثل قوله سبحانه :

﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ (٧٦) ·

﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ (٧٧) ·

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ (٧٨) ·

ولا شك أن هذه ثغرة فى فلسفة المعلم الثانى يؤاخذ عليها ، كما يؤاخذ عليها ايضا (مسكويه) الذى تابع ارسطو والفارابى فى عرضه لنظرية الفضيلة وكونها هى الوسط ، دونما تغيير يذكر (٧٩) ، رغم أن مسكويه كان فى نظرياته الأخلاقية اكثر ميلا الى المقارنة والتوفيق بين التراث اليونانى وأصوله الاسلامية من ابى نصر الفارابى ·

---

(٧٦) (الفرقان : ٦٧) ·
(٧٧) (الاسراء : ٢٩) ·
(٧٨) (البقرة : ١٤٣) ·
(٧٩) قارن (تهذيب الأخلاق) ، ص ٢٠ ـ ٣٠ ·

٨ ـ الخير والشر :

فلسفة الفارابى تفاؤلية على وجه الاجمال · فعلى الصعيد الكونى يسود النظام والتناسق ويهيمن العقل . وعلى صعيد الانسان لا يوجد طريق مسدود ، بل جعل الفارابى كل الطرق مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة ، والاتصال بالعقل الفعال ، وبلوغ السعادة القصوى ، وعلى صعيد المجتمع يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة ، لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا ، وللانسانية عامة ان شئت ·

ومذهب مفتوح كهذا لابد أن تكون رؤيته للخير والشر متفقة مع طابعه العام ، وهو طابع تفاؤلى كما ذكرنا ·

ومن المعروف ان مشكلة الخير والشر قد اختلف فيها الفلاسفة والمفكرون قديما وحديثا ، وكان فى الفلسفة الاسلامية ذاتها تيار تشاؤمى من أبرز ممثليه الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى ، وأبو العلاء المعرى (٣٦٣ ـ ٤٤٩ هـ) الذى رأى أن الشر غالب على هذا العالم ، وان الانسان شرير بطبعه ، ورأيه هذا لا يخص أبناء عصر بعينه ، بل يشمل البشرية فى شتى عصورها ! · انظر قوله :

ان مازت الناس اخلاق يعاش بها ... فانهم عند سوء الطبع أسواء
ماكان فى هذه الدنيا بنو زمن ... الا وعندى من اخبارهم طرف
يخبر العقل أن القوم ما كرموا ... ولاقادوا ولاطابوا ولاعرفوا(٨٠)

أما الفارابى فهو على الضد من هؤلاء التشاؤميين تماما ، ولكى يدلل على صحة موقفه حلل هذه المشكلة تحليلا دقيقا ، وعالجها على مختلف مستوياتها ، سواء منها المستوى الانطولوجى او الكوزمولوجى او الانسانى ·

فعلى الصعيد الوجودى (الانطولوجى) يرى الفارابى « ان الخير بالحقيقة هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود ، والشر عدم ذلك الكمال » (٨١) · وهكذا يربط بين الخير وبين (الوجود الكامل) وهو الوجود الالهى ، أما الشر فهو عدم ذلك الكمال · ولم يقل ابو نصر ان الشر هو (عدم الوجود) وان كان قد اقترب من هذه النتيجة ·

وما دام البارى سبحانه هو الذى يشمل بعنايته جميع الموجودات ،

---

(٨٠) أبو العلاء المعرى : اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ، جـ ١ (لزومية (٨) ص ٣٥) ، جـ ٢ (لزومية (١) ، ص ٨٧) ، ط ١ ، مط الجمالية ، بمصر ، ١٩١٥م·
(٨١) الفارابى : التعليقات ، ص ١١ ·

اصبحت جميع الموجودات خيرة · اما ما يتراءى لنا انه شر ، فهو خير في حقيقته وان بدا غير ذلك · وهكذا يسود الخير في هذا العالم ·

يقول المعلم الثاني : « ان لله عناية محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل احد · وكل كائن فبقضائه وقدره ، والشرور ايضا بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لابد لها من الشر · والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات · والشرور مصمودة على طريق العرض . اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة الدائمة » (٨٢) ·

ويؤكد هذا المعنى في موضع اخر فيقول : « وان الخير والنظام (هو) المقصود بالذات ، فاما الشر فانه لاحق لأمور لم يكن بد من وجودها على سبيل العرض لكونها خيرا » (٨٣) ·

فالخير اذن هو جوهر الموجودات ، وهو الغالب على هذا العالم · وما يبدو لنا انه شر هو موجود بالعرض ، وهو خير وان بدا غير ذلك · فكم من أمور تبدو لنا في عالم الطبيعة كوارث وشرور ، بينما هي في الحقيقة تقضي على شرور أعظم واخطر ·

والفارابي يوصله الشر (بالكائنات الفاسدة) انما يريد الاشارة الى أن الشر مقصور في وجوده على عالم الكون والفساد ، وهو عالم ما تحت فلك القمر · « وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود » (٨٤) ، كما يقول ابن سينا ·

ويبدو أن تفسير الفارابي للشر بانه خير في الجوهر شر بالعرض ، ادى به الى اعتبار الشر غير موجود في هذا العالم سواء كان منه الضروري أو الممكن أو الممتنع ، لأن هذه العوالم جميعها خيرة · وتحديدا فان كل ما هو موجود بغير ارادة الانسان فهو خير (٨٥) ·

ولكن حينما تبدا الارادة الانسانية بالفعل ، يكون هنالك خير ويكون شر · فكأنه ينفي وجود الشر اطلاقا على المستوى الانطولوجي والكوني ، ويقر بوجوده على المستوى الانساني والأخلاقي ، ويحاول أن يجد السبيل الى نفيه ، وسوف نستعرض الآن هذه المحاولة ·

وعلى جميع الأحوال فان الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان اما نحو الخير أو نحو الشر · وكان الفارابي يصدر في

---

(٨٢) الفارابي : عيون المسائل ، ص ١٨ ·
(٨٣) الفارابي : الدعاوى القلبية ، ص ١١ ·
(٨٤) ابن سينا : النجاة ، ج ٢ (الحكمة الالهية) ، ص ٢٨٦ ·
(٨٥) الفارابي : فصول المدني ، ص ١٥٠ ·

برأيه عن الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » (٨٦) ، وهما سبيلا الخير والشر كما يذهب معظم المفسرين (٨٧) ٠

ويعود فيلسوفنا الى طرح المسألة على مستوى الله والعالم ، فيصرح بأن كل ما في العالم هو خير ، ذلك أن « السبب الأول ، وكل ما لزم عنه ، وما لزم وجوده عما لزم عنه الى آخر اللوازم على هذا الترتيب ، أي شيء كان ، فان هذه كلها على نظام وعدل في الاستئهال ، وما كان حصوله عن استئهال وعدل فهو كله خير » (٨٨) ٠

ويوجه الفارابي نقدا للقائلين بأن الوجود كيفما كان هو خير ، واللا وجود كيفما كان هو شر ، ويرى أن هؤلاء « صاغوا من تلقاء أنفسهم موجودات متوهمة فجعلوها خيرات ، ولا وجودات جعلوها شرورا » (٨٩) ٠

والحقيقة أن هذا النقد موجه ، فيما يبدو ، الى أفلوطين الذي يرى « أن الشر ما ليس يوجد ، أي في الأشياء المشوبة باللا وجود ، وهي المحسوسات وكيفياتها ، وهي مشوبة باللا وجود لأنها صور متحققة في مادة ، والمادة لا وجود ، هي في ذاتها غير مصورة ، ومن ثمة غير معينة ٠ فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد أو الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر » (٩٠) ٠

ويوجه الفارابي النقد أيضا للقائلين بأن « اللذات كيف كانت هي الخيرات ، وأن الأذى كيف كان هو الشر ، وخاصة الأذى الملاصق للحس اللمس » (٩١) ، وهو نقد موجه في حقيقته الى السفسطائيين من اتباع مذهب اللذة ، والذين يرون أن اللذة هي غاية أفعال الانسان ، وفيها تتحقق السعادة (٩٢) ٠

ويرى الفارابي أن هؤلاء جميعا على خطأ ٠ « ذلك أن الوجود

---

(٨٦) (البلد : ١٠) ٠

(٨٧) انظر مثلا الطبرسي : مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج ٦ ، ص ٤٩٤ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ ، أيضا فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ٤٠٥ ، ط ١ ، مطبعة العامرية الشرقية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ ٠

(٨٨) فصول المدني ، ص ١٥٠ ٠

(٨٩) نفس المصدر ، ص ١٥٠ ٠

(٩٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٥ ٠

(٩١) فصول المدني ، ص ١٥٠ ٠

(٩٢) انظر د٠ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٦ ، ط ١ ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ ٠

انما يكون خيرا متى كان باستئهال ٠٠ أما الوجود واللا موجود بغير استئهال فهو شر » (٩٣) ٠

فالوجود والعدم اذا كانا باستئهال ، أى باستحقاق وعدل ، كانا خيرا ، ولكن اذا لم يكونا باستحقاق وعدل فهما شر ٠

ويستعرض الفارابى النظريات الأخرى فى الخير والشر ويرفضها ٠ فمن ذلك « قوم ظنوا أن عوارض النفس كلها ، وهو ما يكون عن الجزء النزوعى من النفس ، هى شرور ، وآخرون رأوا أن القوة الشهوانية والغضبية هما الشرور ، وآخرون رأوا ذلك فى القوى الأخرى التى بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والنحل ومحبة الكرامة وأشباه ذلك ، وهؤلاء ايضا غالطون » (٩٤) ٠

ولعل الفارابى يشير بذلك الى بعض النزعات البوذية التى تبخس حق الجسد واللذات ، او الى بعض متصوفة الاسلام الذين غالوا فى زهدهم واحتقارهم للجسد ولشهوات النفس ، رغم أن الفارابى طالما أوضح أن السعادة الحقيقية لا تنال الا بالتخلص من أسر المـــادة والبعد عن الشهوة واللذة ، وكانت حياته مصداقا لذلك !

ويبرر الفارابى رفضه لهـــذه النزعات المختلفة فى تفسير الخير والشر بالقول : « انه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر جميعا هو خير أو شر ، فانه ليس بأحدهما اولى منه بالآخر ٠٠٠ بل انما يكون كل من هذه شرورا اذا استعملت فيما ينال به الشقاء ، وأما اذا استعملت فيما تنـــال به الســـعادة ، لم تكن شرورا بل تكون كلهـــا خيرات » (٩٥) ٠

والحقيقة ان هذا رأى فيه شىء من الغرابة ، على الأقل بالنسبة لمذهب الفارابى العام فى الأخلاق ٠ اذ يبدو وكأنه يقـــول بأن الشر (نسبى) يتوقف على الغاية التى يهدف اليها عمل الانسان ، سواء كان خيرا أم شرا ، وليس هناك شر فى ذاته أو خير فى ذاته ٠ فاذا كانت الغـاية من أحدهما فى الشقاء كان الفعل شريرا ، أما اذا كانت الغـاية نيل السعادة كان الفعل خيرا ، وان كان فى حقيقته شرا ٠ وقد يترتب على ذلك أن الفارابى يبرر بعض الأفعال الشريرة اذا استعملت لنيـــل السعادة !!

وهذه النتيجة تتنافى مـــع المقدمات السابقة لمذهب الفارابى فى

---

(٩٣) فصول للمدنى ، ص ١٥٠ ٠
(٩٤) نفس المصدر ، ص ١٥١ ٠
(٩٥) المصدر السابق ، ص ١٥١ ٠

الفضيلة ، والأفعال الخلقية الخيرة ، فقد عدد لنا بعض الفضائل الخلقية المتوسطة ، واعتبرها خيرات ، كما اعتبر مضاداتها شرورا ورذائل ·

ولا نجد حلا لهذا التناقض في موقف الفارابي الا بافتراض أنه هنا يقرن الشر بالارادة · « فالانسان كثيرا ما يبحث عن الشر في الغريزة ، أو اللذة ، أو المادة ، أو الطبيعة الجسدية ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن هذه جميعا ـ مجتمعة أو متفرقة ـ ليست بالشر نفسه ، فليس للشر من وجود ، اللهم الا بالنسبة الى (الارادة) التي تريده ، أو التي تجعله يوجد حينما تريده » (٩٦) ·

وقد سبق واشرنا الى ان الارادة والاختيار هما اللذان يحددان وجهة الانسان نحو الخير أو الشر ، وأوضحنا تطابق موقف الفارابي هذا مع الآية الكريمة : « وهديناه النجدين » · كما أن في حديث الفارابي عن الخير الارادي والشر ما يؤيد ذلك وان بصعوبة (٩٧) ·

٩٠ ـ العلم والعمل :

الفلسفة عند المعلم الثاني طائر ذو جناحين : احدهما نظري والآخر عملي ، وكما لا يطير الطائر الا بجناحين ، كذلك الفلسفة لا تستقيم الا بهذين القسمين (النظر والعمل) ·

تلك حقيقة واضحة يشهد بها مذهب الفارابي ونصوصه الثابتة · وقد سبق أن عرضناها على وجه الاجمال حينما شرحنا نظرية العلم عنده (٩٨) ، ولكننا لابد أن نستقصيها الآن بشكل اكبر لما لها من اهمية في معرفة مذهبه الاخلاقي ، ولأن بعض الباحثين توصلوا فيها الى نتائج لا تتفق مع ما هو ثابت وقطعي من مذهب الفارابي ، وكان لزاما علينا أن نناقشهم فيما توصلوا اليه ·

يرى الفارابي أن الفلسفة هي الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل ، وتسمى الحكمة على الاطلاق · ولما كان « الجميل صنفين : صنف هو علم فقط ، وصنف هو علم وعمل ، صارت صناعة الفلسفة صنفين : صنف به (تحصل) معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها

---

(٩٦) د· زكريا ابراهيم : « المشكلة الخلقية » ، ص ٢٣٠ ·
(٩٧) السياسة المدنية ، ص ٧٣ ـ ٧٤ ·
(٩٨) راجع الفصل الأول ، ص ٣٣ ·

وهذه تسمى النظرية · والثانى به تحصل معرفة الاشياء التى شانها ان تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية » (٩٩) ·

فالجميل اذن هو علم وعمل ، وكذلك الفلسفة تجمع بين العلم والعمل · وهكذا المعرفة أيضا ، فالمعارف التى يحوزها الانسان صنفان : « صنف شانه ان يعلم وليس شانه أن يفعله انسان ، لكن انما يعلم فقط · مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، ومثل علمنا باسباب كثيرة من الاشياء المحسوسة · وصنف شانه ان يعلم ويفعل مثل علمنا أن بر الوالدين حسن ، وأن الخيانة قبيحة ، وأن العدل جميل ، ومثل علم الطب بما يكسب الصحة » (١٠٠) ·

فهناك امور يكتفى بمعرفتها فقط مثل حدوث العالم واسباب الموجودات وغير ذلك ، وتوجد امور اخرى لابد فيها من العلم والعمل مثل العلم ببر الوالدين ، وقبح الخيانة ، وجمال العدل ·

ويلاحظ أن الفارابى يقصر المعرفة النظرية البحتة على الامور الميتافيزيقية ، بينما يشمل العلم والعمل كل النشاطات المتعلقة بالانسان مثل علم الأخلاق والسياسة بل وبعض العلوم التجريبية كالطب ·

ويرى الفارابى أن « ما شانه أن يعلم ويعمل فكماله ان يعمل ، وعلم هذه الأشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلا لا جدوى منه ، وما شانه أن يعلم ولم يكن شانه أن يعمله الانسان فان كماله ان يعلمه فقط » (١٠١) ·

وهذا الالتحام بين الجوانب النظرية والعملية هو السمة المميزة للفلسفة الفارابى ، حتى اننا بالكاد نستطيع ان نفرز كتابا نظريا لوحده او عمليا لوحده ، بل نراه يطبع كتبه السياسية والاخلاقية بطابع ميتافيزيقى ، بينما يضفى على كتبه المنطقية والميتافيزيقية طابعا اخلاقيا وسياسيا واجتماعيا ·

فهو مثلا يسمى كتابه « السياسة المدنية » بمبادىء الموجودات ، رابطا بذلك نظرية الدولة والمجتمع بالمبدا الميتافيزيقى · وفى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) الذى يعرض فيه تصوره للمجتمع الأمثل ، والرئيس

---

(٩٩) الفارابى : التنبيه ... ، ص ٢٠ · و (تحصل) فى نسختنا (يحصل) - ويلاحظ ان الفارابى يستعمل لفظ الصناعة كمرادف للعلم ، حيث يستعمل مثلا علم المنطق وصناعة المنطق بمعنى واحد · (انظر احصاء العلوم ، ص ٦٧) ·

(١٠٠) التنبيه ... ، ص ١٩ ·

(١٠١) المصدر السابق ، ص ١٩ ·

الفاضل ، وعلاقات الأفراد مع بعضهم البعض ، وغير ذلك مما يدخل في (العلم المدني) . نجد عرضـــا شـاملا لمذهبه الفلسفي في الالهيـــات والطبيعيات ، ونجد بحوثا ضافية في النفس وقواها ، والمعرفة وطرقها ، وكذلك في كتابي (التنبيه على سبيل السعادة) و (تحصيل السعادة) يتناول المنطق وتصنيف العلوم ، رغم أن الكتابين يناقشان نظرية السعادة وسبل بلوغها .

ولا نعتقد أن مثل هذه الأمور تأتي عفو الخاطر ، وانما عن سابق تصميم وادراك لأهميـة الجـانب الأخـلاقي والعملي بشكل عام عنـد فيلسوفنا ، وبشكل لا يقل أهمية وخطورة عن الجانب النظري والمعرفي فيها .

لكن على الرغم من هذه الحقائق الساطعة التي تؤكد أهمية العمل والنظر على حد سواء في مذهب الفارابي ، فان من الباحثين من يرى أن الفارابي يقدم النظر ، أو المعرفة على الاخلاق ، على العمل . فـ (دي بور) مثلا ، يرى أن المعرفة أرفع شانا عند الفارابي من العمل الخلقي ، ذلك لأن الفارابي يصرح في عبارة قوية أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات ارسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم ارسطو وهو جاهل بها (١٠٢) !

وليس هذا بصحيح . ذلك أن رأي الفارابي ، كمـا هـو ثابت من نصوصه ، يخالف هـذا القول الذي ينقله (دي بور) وعلى الضـد منه تماما . فهو يرى أننا لو قارنا بين شخصين أحدهما تعلم وعرف كل ما في كتب ارسطو ، ولكن افعاله جاءت مخالفة لما هو جميل ، والآخر لم يعرف ما في كتب ارسطو ، ولكن افعاله جاءت مطابقة للجميل كان الثاني اقرب الى أن يكون فيلسوفا من الأول ، وبالتالي فهو افضل منه .

يقول أبو نصر : اذا وجد شخصان « احدهمـا قد علم ما في كتب ارسطو طاليس كلها من الطبيعية والالهية والمدنيـــة والتعاليم ، وكانت افعاله كلها أو جلها مخالفة لما هو جميل في باديء الرأي المشـــترك . والآخر كانت افعاله موافقة لما هو جميل في باديء الرأي المشترك للجميع ، وان لم يكن عالما بالعلوم التي علمها الأول ، فان هذا الثاني اقرب الى أن يكون فيلسوفا من الأول ... الذي افعـاله كلهـا مخالفة لمـا هـو جميـــل » (١٠٣) .

---

(١٠٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٤٩ . وال نفس المعنى يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٧٦ .

(١٠٣) فصول المدني ، ص ١٦٩ .

وهذا نص صريح وواضح على قيمة العمل واهميته وبانه الحاسم في تحديد من هو الفيلسوف ؟ ورأى الفارابي انه ليس الذي حصلت له المعرفة بالعلوم على اختلافها ، طبيعية والهية ومنطقية واخلاقية ، بل من نقل تلك المعرفة الى حيز الواقع ، ومارسها عمليا في حياته . فالمعيار هو الممارسة والعمل لا المعرفة والنظر فحسب .

ويؤكد الفارابي ذلك في نظرته الى الفلسفة . « فالفلسفة في بادي الرأي وفي الحقيقة هي ان يحصل الانسان العلوم النظرية ، وان تكون افعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادي الرأي المشترك وفي الحقيقة . والذي يقتصر على العلوم النظرية دون ان تكون افعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادي الرأي المشترك ، تصده عادته المتمكنة فيه من ان يفعل الافعال التي هي جميلة في بادي الرأي المشترك عند الجميع ، فلذلك هو احرى ان تصده عادته عن ان تكون افعاله موافقة لما هو جميل في الحقيقة » (١٠٤) .

فالمعلم الثاني لا ينكر اهمية الجانب النظري ، ولكنه يعتبره غير كاف وحده لتكوين فلسفة حقيقية ، ولابد من توفر الجانب العملي ، فلا يكفي أن يحصل الفيلسوف العلوم النظرية ، بل لابد ان تجيء افعاله متفقة مع ما هو جميل وحق ، لأن من يعجز عن فعل الجميل في الواقع ، سيعجز عن فعله في الحقيقة .

ولعل هذا مما امتاز به الفارابي عن فلاسفة اليونان وزاد به عليهم (١٠٥) فالفيلسوف الكامل على الاطلاق عنده هو من « تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها بالوجه الممكن فيه » ، أو هو « الذي حصلت له الفضائل النظرية اولا ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له مقدرة على ايجادهما جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم » (١٠٦) .

وهذا الرأي الاخير في الفيلسوف الكامل هام جدا ، لانه يوسع مفهوم الممارسة والعمل بالنسبة للفيلسوف ، ولا يصبح مقتصرا على الفرد فقط ، بل يشمل الأمة والمجتمع والمدينة ، وهو يتسجم مع مذهب الفارابي بشكل عام .

وأمر آخر نذكره في مجال الممارسة والسلوك الاخلاقي واهمية

---

(١٠٤) نفس المصدر ، ص ١٧٠ .

(١٠٥) د. عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ ، طبع عيسى الحلبي ، ١٩٤٥ .

(١٠٦) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ .

وضرورة (العمل) في هذا الاطار لا (النظر) فحسب ، وهو ما ينصح به الفارابي المقبلين على تعلم الفلسفة · فهو يرى أنه من الواجب « أن تصلح اخلاق النفس الشهوانية كما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة، لا التي يتوهم انها كذلك ـ أعني اللذة ومحبة الغلبة ـ وذلك يكون باصلاح الأخلاق ، لا بالقول فقط ، ولكن بالأفعال ايضا » (١٠٧) ويرى ايضا « أن تمام العلم بالعمل » (١٠٨) ·

ونذكر للفارابي اخيرا قوله انه « اذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها كانت فلسفة ناقصة » (١٠٩) ·

ونعتقد أن في هذا فصل الخطاب والرد القاطع على (دي بور) ومن وافقه الرأي في أن الفارابي يجعل المعرفة أرفع شأنا من العمل الخلقي او انه يقدم النظر على العمل !

ونرى من خلال كل ما تقدم أن العلم والعمل عند الفارابي هما طرفا معادلة متوازنة ، لو مال احد طرفيها اختلت وانهارت · ونرى ايضا ان هذه الأهمية التي يوليها الفارابي للعمل هي من آثار عقيدته الاسلامية بلا شك ، والتي تجعل معيار السعادة عند الانسان وحظه من نعيم الآخرة ، ونجاته من النار ، هو عمله في هذه الحياة الدنيا · والله تعالى يقول في محكم كتابه الكريم :

﴿ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (١١٠)

ويقول تعالى :

﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (١١١)

ويقول سبحانه :

﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ (١١٢)

١٠ ـ أخلاق الفلاسفة :

ان الغاية الأساسية لفلسفة الفارابي هي الوصول الى السعادة عن طريق اصلاح الاخلاق وتهذيبها · ولذا اهتم الفارابي ، بشكل خاص ،

---

(١٠٧) الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١٢ ·

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ١٣ · وانظر تأكيد ذلك قوله : « ان الكمال التام للانسان انما هو بالعلم والعمل معا » · (الدعاوى القلبية ، ص ١١) ·

(١٠٩) تحصيل السعادة ، ص ٣٩ ·

(١١٠) (الكهف : ٤٩) ·

(١١١) (النجم : ٣٩) ·

(١١٢) (التوبة : ١٠٥) ·

باخلاق المشتغلين بالفلسفة ، وبالعلم الذى يجب ان يبتدءوا به قبل تعلم الفلسفة ·

فحينما يستعرض المعلم الثانى آراء قدماء الفلاسفة فى العلم الذى ينبغى أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة ، وذلك فى رسالته المعنونة بهذا الاسم ، فانه يميل الى الراى القائل بأن العلم هو علم الأخلاق ·

يقول الفارابى : « فأصحاب افلاطون يرون أنه علم الهندسة ، بدليل أن افلاطون قد كتب على باب هيكله : من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا ، وذلك أن البراهين المستعملة فى الهندسة أصح البراهين كلهـا · وغير افلاطون (كأن ثاوفراسطس) يرون أن يبدأ بعلم (اصلاح) الاخـلاق ، وذلك أن من لم يصلح اخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علما صحيحا»(١١٣) ·

فرغم أن ابا نصر لا ينكر راى افلاطون فى ضرورة علم الهندسة ، فانه يميل بشكل أكبر ، فيما يبدو ، الى الراى الثانى ، وهو راى المدرسة الارسطية فى الحقيقة ، لأن (ثاوفراسطوس) الذى يشير اليه الفارابى هو تلميذ ارسطو طاليس الذى عهد اليه برئاسة اللوقيون ـ وهو المدرسة التى انشاها ارسطو فى أثينا ـ بعد رحيله الاضطرارى من أثينا ، وبقى برأسه بعد وفاته أكثر من ثلاثين عاما (١١٤) ·

ومما يؤيد ذلك قول الفارابى بعد ذكره للرأيين السابقين :« ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح اخلاق النفس الشهوانية ، كما تكون الشهوة للفضيلة التى هى بالحقيقة فضيلة ، لا التى تتوهم كذلك ، أعنى اللذة والمحبة والغلبة · وذلك يكون باصلاح الاخلاق لا بالقول فقط ولكن بالأفعال أيضا » (١١٥) ·

فالاصلاح الخلقى عند الفارابى يبدأ من الذات أو من النفس ، وذلك بتعويدها على حب الفضيلة ، واكتساب الفضائل الحقيقية لا المتوهمة مثل التسلط والشهوات وما شابه ·

وهنـاك خصلة اخـرى يجب أن يتحلى بهـا دارس الفلسفة ، بل الفيلسوف على الاطلاق ، وهى الجمع بين القول والفعل ، أو بين النظر والعمل ، أو بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ·

---

(١١٣) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ · و (ثاوفراسطوس) (اذفرسطس) ، وما اثبتناه اصوب ، و (اصلاح) فى النص زائدة فيما يبدو ، لأنه لا يوجد عند الفارابى (علم اصلاح الأخلاق) ، بل (علم الأخلاق) !

(١١٤) انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٣ ، ص ٢٠٩ ·

(١١٥) الفارابى : المصدر السابق ، ص ١٢ ·

وهذا الجمع بين النظر والعمل ، أو تحويل المبادىء النظرية الى فلسفة للعمل هو ما يميز الفارابى عن غيره من فلاسفة اليونان ، لان الاثنين متفقان على أن الفلسفة فى حد ذاتها ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطب وما شاكلها ، وانما هى علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون فى مجموعه · ولكن الفارابى يزيد على فلاسفة اليونان بقوله : ان الفيلسوف الكامل هو الذى يحصل هذا العلم الكلى ويكون له قوة على استعماله (١١٦) ·

وهناك جملة من الشروط الأخرى يضعها الفارابى لمن أراد الشروع فى النظر الفلسفى ، حيث يقول : « ينبغى لمن أراد الشروع فى علم الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، متأدبا بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا · ويكون صبيا عفيفا متمرجا صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور ، والغدر والخيانة ، والمكر والخديعة · ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه · ويكون مقبلا على اداء الوظائف الشرعية ، وغير مخل بركن من أركان الشريعة ، بل غير مخل بأدب من آداب السنة · ويكون معظما للعلم والعلماء ، ولم يكن عنده لشىء قدر الا للعلم وأهله · ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب ، وآلة لكسب الأموال ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ونبهرج · فكما أن المزور لا يعد من الكلام الرصين ، ولا النبهرج من النقود ، فكذلك من كانت اخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء » (١١٧) ·

ونستنتج من هذا النص الهام أمرين : أولهما ، أن من أراد تعلم الفلسفة وارتياض الحكمة عليه أن يبدأ بتعلم القرآن الكريم ، والعلوم الشرعية ، وعلوم اللغة ، وهى اللغة العربية فى الغالب لأنها لغة القرآن ، فتأتى فلسفته بعد ذلك مؤسسة على أساس اسلامى متين من ناحية بنيتها النظرية ، وكذلك أن يكون مؤديا للوظائف الشرعية ، ومتمسكا بأركان الدين ، ومتأدبا بآداب السنة ، فتأتى أفعاله وتصرفاته ايضا نابعة من تعاليم الاسلام من الناحية العملية ·

وهذه النتائج تقتضى منا اعادة النظر فى الأصول والينابيع التى استقى منها ابو نصر فلسفته النظرية والعملية ، والتى يذهب جل الباحثين الى انها افلاطونية أو أرسطية أو أفلوطينية ، بينما واقع الحال ، وكذلك النصوص التى بين أيدينا ، تؤكد انها ، قبل كل شىء ، اسلامية تستند على القرآن الكريم وآداب السنة وعلوم الشريعة ، رغم انها لم تعدم

---

(١١٦) انظر د· عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، ص ٥٧ ·

(١١٧) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ ـ ٣٥ ، ويؤكد القول الذى اورده البيهقى ما ذهب اليه الفارابى فى (شرح رسالة زينون) ، ص ٩ ·

المؤثرات الأخرى سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، شيمة الفلسفة عبر كل العصور · واذا ما اضفنا الى ذلك اشتغال الفارابى بالقضـــاء قبل اتجاهه الى الفلسفة بشكل نهائى ، كما سبق ان ذكرنا (١١٨) ، تاكـد لدينا صحة ما نذهب اليه من الأصول والمصادر الاسلامية لفلسفته ·

ولعل هذا يفسر تلك النزعة الروحية التى اشرب بها المعلم الثانى مذهبه الفلسفى ، والتى لم ينج منها حتى المذهب الأرســطى الواقعى ، بعد ان ادخله فى صميم فلسفته · لذا اصبحت فلسفة الفارابى روحية فى كل شىء ، « فالهه روح الأرواح ، وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ، ورئيس مدينته او نبيه هو انسان تسيطر فيه الروح على الجسد » (١١٩) ·

والأمر الثـانى الذى نستنتجه من النص الذى اورده (البيهقى) عن ابى نصر ، ان على الفيلسوف ايثار الحقيقة لذاتها لا لأمر آخر من مال او جاه او مكسب ، والا فانه سيكون (حكيم زور) وبهرج باطل · واذا حرر الفارابى النظر الفلسفى من كل آسار دنيوى يقيـــده ويحجب عنه الرؤية ، كما اختط للفلاسفة طريقا مستقيما بعيدا عن التهافت على المال والرياسات التى تجد لها مرتعا خصبا عند ابواب الملوك والســـلاطين والأمراء مما كان شائعا فى عصره عند عدد غير قليل ممن ينتسبون الى الفكر والأدب ! وكانه ادرك ان البداية الحقيقية للتحرر العقلى ، وهـو اساس كل تفكير فلسفى سليم ، تكمن فى المقام الأول فى التحرر من كل المغريات الدنيوية العارضة ·

ولم يقدم الفارابى دعوته تلك فى صورة نظرية وحسب ، بل قدمها فى صورة تطبيقية ، وفى شخصه هو بالذات · فلقد اجمع مترجمو سيرته من القدامى والمحدثين على انه كان زاهدا فى امور الدنيا ، منصرفا عن شوائب المادة وشواغل الحواس ، ومنقطعا الى العبادة والتأمل (١٢٠) ·

فالفارابى اذن لم يقدم نصائحه الخلقية فى صـــورة تعاليم نظرية بحتة يهتدى بها المبتدئون فى دراسة الفلسفة بل والفلاسفة بشكل عام ، وانما جسد تلك التعاليم فى شخصه الى حد كبير ، مما لا نكاد نجده فى حياة الفلاسفة والمفكرين الا نادرا ·

---

(١١٨) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٥ ·

(١١٩) Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi p. 220.

(١٢٠) انظر التمهيد من هذا البحث ، ص ٢٠ ـ ٢٢ ·

الفصل السادس

(الانسان والمدينة الفاضلة)

تمهيد : من اخلاق الفرد الى اخلاق الجماعة :

عرضنا فيما مضى آراء الفارابى الخلقية ، وجلها منصب على الفرد فى سعادته ، وحبه للخير ، واقتنائه للفضائل واجتنابه للرذائل وغير ذلك. وتعريف الفارابى لعلم الأخلاق ، او للصناعة الخلقية كما يسميها ، بانه هو ما نحصل ، به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على اسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا » (١)، يوضح أن محور اهتمام علم الأخلاق هو اصلاح الفرد وتقوية ملكاته وتوجيه افعاله نحو الخير .

ومع ذلك فان الأخلاق عند فيلسوفنا لا تنحصر فى الاطار الفردى ، بل لابد ان تتسع لتشمل الدولة أيضا ، لأنه يرى أن للدولة دورا اساسيا فى ارساء قواعد الأخلاق واقرار الفضائل بين الناس . وهنا تبدا وظيفة السياسة .

فالفلسفة السياسية عند الفارابى ذات مضمون اخلاقى ، وهذا واضح من تعريفها بانها « تشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشـــياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم » (٢) . بمعنى انها تهتم بأسس ومبادىء الأخلاق ، وتحاول تطبيقها واقرارها فى المجتمعات والمدن المختلفة ، وليس فى نطاق الفرد فقط كما هو الحال فى الفلسفة الخلقية .

---

(١) الفارابى : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ ــ ٢١ .

(٢) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٢١ ، وقارن د. ابراهيم دسوقى اباظة ــ د. عبد العزيز الدنام : تاريخ الفكر السياسى ، ص ١٥٤ ــ ١٥٥ ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٢ .

لذلك ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند فيلسوفنا ارتباطا وثيقا ، حتى انها اضحت ضمن علم واحد هو (العلم المدنى) الذى يهتم باخلاق الفرد ، كما يهتم « باحصاء الأفعال والسير والأخـلاق والشيم والملكات الارادية الكلية التى شانها أن تكون فى المدن والأمم ، ويميز الفاضل منها من غير الفاضل » (٣) ٠

اذن فالأخلاق العملية عند الفارابى تتحقق باصلاح الفرد واصلاح الجماعة ، ولا تقتصر على واحد منها ، لأن « بلوغ الغاية فى العمل يكون أولا باصلاح الانسان نفســـه ، ثم اصـــلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته » (٤) ٠ وهكذا ينتقل الفارابى من سعادة الفرد الى سعادة المجتمع، ومن الانسان الفاضل الى (المدينة الفاضلة) ، وباختصار : من الأخلاق الى السياسة ٠

ولا يوجد فيلسوف مسلم اهتم بالسياسة كاهتمام الفارابى بها ، حتى بدا أن اكثر اعماله الفلسفية لها وجهة واهداف سياسية ٠ ويتضح ذلك من حجم الأعمال التى الفها فى هذا الخصوص ، مثل (آراء اهل المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) و (فصول المدنى) ، و (رسالة فى السياسة) و (كتاب الملة) و (جوامع نواميس افلاطون) و (السياسة الملوكيـة) (٥) وغيرهـا من كتبـه الأخـلاقية التى لا تخلو من طابع سياسى ٠

وسيكون محور حديثنا هنا المدينة الفاضلة ، لأنها اهـم مشروع سياسى عالجه الفارابى ٠ وسوف نبدأ بحديث الفارابى عن المجتمع الانسانى وضرورته ، والمدينة الفاضلة ورئيسها وصفاته وشروطه ، ثم نبحث مضادات المدينة الفاضلة وغير ذلك مما سوف نعرضه فى حينه ٠

١ ـ ضرورة الاجتماع الانسانى وطبيعته :

الاجتماع الانسانى عند الفارابى ضرورة لابد منها ، « لأن الانسان من الأنواع التى لا يمكن أن يتم لها الضرورى من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها الا باجتماع جماعات منها كثيرة فى مسكن واحد » (٦) ٠

بل ان الاجتماع فطرى عند الانسان ٠ لانه لا يستطيع ان ينال افضل

---

(٣) الفارابى : كتاب الملة ، ص ٥٩ ٠

(٤) الفارابى : ما ينبغى أن يقدم قبل الفلسفة ، ص ٥٣ ٠

(٥) مخطوط بدار الكتب بعنوان (الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق) ، رقم ٣٦٥٣ و ٠ وهناك مخطوط آخر بنفس المعنى عنوانه (الآداب الملوكية) ، دار الكتب ، أخلاق ، تيمور ، ١٨٣ ٠

(٦) الفارابى : السياسة المدنية ، ص ٦٩ ٠

كمالاته ، ولعله يعني السعادة هنا ، الا بمساعدة اناس آخرين يكملون ما عنده من نقص حتى يبلغ ذلك الكمال ٠

يقول الفارابي : « وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كمالاته ، الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحـــد منهم بشيء مما يحتاج اليه » (٧) ٠

فالفارابي يفسر نشـأة المجتمعات الإنسانية بحاجة الانســان الى التعـــاون ، وبالفطرة الموجودة فيه ، وهـو انه كائن مدني او اجتماعي بالطبع ٠ وهذا هو عين رأي ارسطو ، وافلاطون الى حد كبير . لأن الدولة عند افلاطون تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ، وحاجته الى اشياء لا حصر لها (٨) ٠

والانسان لا ينال السعادة ويبلغ افضـل كمالاته الا عن طـريق الاجتماع ، حيث يكمل الأفراد بعضهم بعضا ٠ وقد ادى ذلك الى ان ينتشر الناس في الأرض ويثبتوا ويستقروا فيها ، فنشـــأت عن ذلك المجتمعات الانسانية الكبيرة ٠

يقول الفارابي : « فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال ، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الا باجتماعات جماعة كثيرة يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع مما يقـوم به جملة الجماعة لكل واحد جميـع ما يحتـاج اليه في قوامه وفي ان يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية » (٩) ٠

٢ ـ اقسـام المجتمعات :

تنقسم المجتمعات عند الفارابي الى قسمين : كاملة وغير كاملة ٠ والكاملة تنقسم الى ثلاثة اقسام : عظمى ووسطى وصغرى (١٠) ٠

---

(٧) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، وحول الناحية الفطرية في حاجة الانسان للاجتماع ، انظر د٠ عبد الكريم اليافي : تمهيد في علم الاجتماع ، ص ٤٨ ، ط ٣ ، لعد الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ ٠

(٨) انظر افلاطون : د٠ فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ٠ وانظر ارسطو طاليس : السياسة ، ك ١ ب١٠ ف ٩ ، ترجمة : احمد لطفي السيد ، ف ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ٠

(٩) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ٠

(١٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ ٠

ويريد الفارابي بالمجتمع الكامل ذلك المجتمع الذي يتحقق فيه التعاون الاجتماعي بشكل تام ، وبغير الكامل مالا يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه ، او مالا يتحقق فيه التعاون الذي ذكره بصورة تامة (١١) ٠

اما المجتمعات الكاملة ، « فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة » (١٢) ٠

فالجماعة الصغرى اذن تتمثل في مجتمع المدينة ، والوسطى تمثلها الأمة ، اما العظمى فتتمثل في اجتماع الأمم المختلفة في انحاء المعمورة ٠ وهذه الجماعات تتدرج في عداد المجتمعات الكاملة ، ولكنها تتفاوت في درجة الكمال حسب حاجتها الى التعاون واكتفائها الذاتي ٠ وعلى هذا الأساس فان افضلها مجتمع الأمم ، يليه مجتمع الأمة ، ثم مجتمع المدينة ٠

والحقيقة ان النوع الأول وهو مجتمع الأمم ، لا نجده في التراث السياسي عند اليونان ، لأن قصارى ما ذهب اليه افلاطون وارسطو في هذا الخصوص هو مجتمع المدينة ٠ فقد كانت تصوراتهما السياسية نتاج ملاحظة وتجربة للمدينة اليونانية بالذات (١٣) ٠

واعتقد أن الفارابي استمد تصوره لمجتمع الأمم من واقع عقيدته الاسلامية التي ترمي الى تأسيس دولة او (خلافة) تتجاوز موانع الجنس واللون والأرض ، وهي مما يصول بشدة دون اتحاد الأمم والشعوب وارتباطها مع بعض ، كما استمده ايضا من واقع التجربة السياسية الاسلامية ذاتها ، حيث كانت الدولة الاسلامية تترامى من الأندلس غربا وحتى مشارف الصين شرقا ، وكانت تضم شعوبا وأجناسا مختلفة انصهرت في بوتقة الاسلام ، وهي تتبع في نفس الوقت قيادة واحدة متمثلة في الخليفة ٠ واذا كان قد شاب تلك القيادة ضعف او قصور ، كما حل في الدولة بعض التفكك ، فان وحدة الأمة بقيت ثابتة ، كما بقيت الهيمنة الروحية للخليفة بشكل او بآخر ٠

تلك هي المجتمعات الكاملة ، اما المجتمعات غير الكاملة فهي : اجتماع اهل القرية ، واجتماع اهل المحلة ، ثم (الاجتماع) في سكه ، ثم (الاجتماع) في منزل ٠ وأصغرها (المنزل) ٠ والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ،

---

(١١) انظر في هذا الصدد : د٠ علي عبد الواحد وافي : فصول من آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ ، ط ٢ ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

(١٢) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ، و (السياسة المدنية) ، ص ٦٩ ٠

(١٣) انظر افلاطون : الجمهورية ، ك ٢ ، ص ٢٣٣ وما بعدها ، وانظر ارسطو طاليس : السياسة ، ك ١ ب ١ ف ٧ ـ ٨ ٠

الا أن القرية للمدينة على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها · والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن امة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة » (١٤) ·

والخير الأفضل والكمال الأقصى يتحقق ابتداء في مجتمع المدينة لا في الذى اقل من ذلك · والمدينة التى يكون الغرض من الاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بهـا السعادة هى المدينـة الفاضلة ، « والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضـل ، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة · وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الأمة التى فيها (تتعاون) على بلوغ السعادة » (١٥) ·

نستنتج من ذلك أن الغائية تطبع تصور الفارابى للمجتمع والدولة · فالمدينة والأمة والمعمورة كلها موجهة نحو هدف معين هو بلوغ السعادة ، والسعادة هى غاية النظرية الأخلاقية عنده · وهذا دليل اخر يؤكد سيطرة الأخلاق على سياسة الفارابى ، لأن أى مجتمع لا يكون فاضلا الا اذا تعاون كافة اعضائه على بلوغ السعادة · وبذا يقيم الفارابى مدينته الفاضلة على التزاوج والترابط بين السياسة والأخلاق وليس على الانفصال والتناقض فيما بينهما ، كما هو شـــائع عمليا عبر العصـــور الا فى استثناءات قليلة ·

٣ ــ التفسير العضوى للمجتمع :

ينظر الفارابى الى المجتمع كوحدة عضـوية متكاملة · فهو يشبه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح « الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه · وكما أن البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو رئيس واحد وهو القلب ، واعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس · ولكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قـوة يفعل بها فعله ، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ··· ، كذلك المدينة ، اجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات · وفيها انسان هو رئيس ، (وآخر يقرب) مراتبها من الرئيس · وفى كل واحد منها هيئـة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس » (١٦) ·

---

(١٤) المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ ــ ٩٧ ، وقد وردت كلمة الاجتماع هكذا : (ابتماع فى سكة) و (اجتماع فى منزل) ، والصحيح ما اثبتنا · كما وردت كلمة (المنزل) (المنزلة) ، وهو غير صحيح · انظر أيضا السياسة المدنية ، ص ٦٩ ــ ٧٠ ·

(١٥) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ · و (تتعاون) وردت (يتعاون) ·

(١٦) المدينة الفاضلة ، ص ٩٧ ــ ٩٨ · و (آخر يقرب) هكذا فى نشرة د· نادر ، والصواب أن يقال : (وآخر تقرب) حتى يستقيم المعنى ·

فالمجتمع عند فيلسوفنا مثل الجسم ، فكما أن للجسم عضوا رئيسا هو القلب ، حسب ما يرى ، وهناك أعضاء دونه فى المرتبة ، أو أن مرتبتها تقرب منه ، كذلك المجتمع فان له رئيسا هو افضلهم ثم يوجد من يليه فى الفضل ، وهو يمتلك عدة مؤهلات لكى يقوم بما يطلبه منه ذلك الرئيس ·

وتلك نقطة اخرى يفترق فيها الفارابى عن افلاطون · حيث يشبه فيلسوف الاكاديمية المجتمع بالنفس ، ويقابل بين قوى النفس ، وأجزاء الدولة · فقوى النفس عند افلاطون هى : العقل والغضب والرغبة ، والتى تقابلها فى الدولة ثلاث طبقات هى : الحكام والمحاربون والصناع (١٧) · وهكذا يستنتج من ذلك مجتمعا طبقيا غير قابل للتغيير ، بينما الفارابى اقرب الى مجتمع الأخوة والتراحم الذى جاء به الاسلام ، فيشبه المجتمع بالكائن الحى العضوى ، يتعاون افراده كل حسب استعداده وكفاءته وموهبته لا طبقته ، كتعاون اعضاء الجسم طبقا لوظيفة كل عضو وطبيعته ·

ولكن الفارابى يشير الى ملاحظة هامة فى هذا الصدد · فعلى الرغم من التشابه بين اعضاء البدن واجزاء المدينة يوجد بينهما بعض الاختلاف · فاعضاء البدن طبيعية ، والقوى التى لها هى قوى طبيعية ، بينما اعضاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية · على أن اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان ، لشىء دون شىء ، غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها · والقوى التى هى اعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها فى اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية » (١٨) ·

وهذا تمييز دقيق بين اعضاء الجسم وافراد المدينة · فاعضاء البدن تسير بما فيها من قوى طبيعية اودعها الله ، وهى تسير دونما ارادة او اختيار ، بينما اعضاء المدينة فانهم وان كانوا بالطبيعة او طبيعيين — بتعبير الفارابى — لانهم من خلق الله ، كما فطروا على طبائع معينة ، فانهم لايكونون اعضاء المدينة بتلك المواهب الفطرية وحدها ، بل بالملكات الارادية ، والطبائع المكتسبة من الحرف والصناعات وغيرها · ويحدد الفارابى هذا التمييز بوضوح ، فيشير الى أن القوى الطبيعية فى الجسم تناظرها الملكات والهيئات الارادية فى المدينة ·

وعلى كل حال ، فان المعلم الثانى فى تشبيهه المجتمع بالكائن

---

(١٧) انظر : جمهورية افلاطون ، ك ٤ ، ص ٣٢٦ ، ص ٣٣٥ — ٣٣٦ ·
(١٨) المدينة الفاضلة ، ص ٩٨ ·

المتقدمين قد سبق في ذلك اتباع المدرسة العضوية في علم الاجتماع من المحدثين ، والذين يشبهون المجتمع بالكائن الحي ، ويفسرون ظواهره تفسيرا عضويا ، ويقابلون بين كل جزء من اجزاء المدينة او المجتمع وبين كل عضو من أعضاء الجسم (١٩) .

٤ ـ رئيس المدينة الفاضلة :

كما ان في البدن عضوا رئيسا هو اكمل الأعضاء وأتمها ، ، كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره افضله . ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين » (٢٠) .

فرئيس المدينة اذن هو اكمل الأفراد فيما يختص به من صفات ، اما الصفات التي يشترك بها مع آخرين فهو يمتلك افضلها . وهو يراس قوما آخرين ، وهؤلاء يراسون غيرهم بنفس الوقت . فنظام المدينة نظام هرمي متدرج سواء على صعيد الطبقات الاجتماعية ام على صعيد القوى الحاكمة في الدولة .

ويسود الجدل النازل الفكر السياسي عند الفارابي ، حيث يوجد الرئيس الفاضل اولا ، ثم يوجد بعد ذلك افراد المدينة ، والذين يكونون المدينة الفاضلة فيما بعد : « فرئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون هو اولا ، ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لأجزائها (وفي) ان تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو ـ اي الرئيس ـ المرفد له بما يزيل اختلاله » (٢١) .

فالفارابي يعول بشكل كبير على الرئيس الفاضل في ايجاد مدينته . ورغم أن وجود الأفراد الفاضلين ضرورة لوجود المدينة الفاضلة ، فان هذا الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء ، بل يوجد هو اولا فيكون وجوده سببا لحصول المدينة وافرادها ، بل وحصول الملكات المختلفة التي تتوفر لهم ، والمراتب المتباينة التي يكونون عليها . والرئيس الفاضل عنصر توازن واستقرار لأجزاء المدينة ، فلو حصل اي اختلال أو انحراف يتدخل هو لاعادة الأمور الى حالتها الطبيعية .

---

(١٩) انظر د. محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي في المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، مجلة الكاتب ، عدد أكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ، وانظر د. عبد الكريم اليافي ، تمهيد في علم الاجتماع ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .

(٢٠) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس ، ص ١٣٨ .

(٢١) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ . (وفي) غير موجودة في المتن ، ولكن انظر الهامش من نفس الصفحة ، فهي مثبتة من نسخة أخرى .

وقد يبدو فى هذا الاتجاه السياسى نزعة فردية شديدة ، لأن الفارابى يعول هنا بشكل كامل على الفرد الحاكم فى تغيير الواقع واقامة الحضارة وتوجيه التاريخ ، اما الشعب ، فكما يبدو من هذا النص ، له دور ثانوى ، أو ليس له دور يذكر · ولكننا يجب الا نأخذ هذه النتيجة على اطلاقها ، لاننا يجب ان نتساءل عن هذا الفرد الذى يعتمد عليه الفارابى فى مدينته ، وهل يمكن ان يكون أى انسان اتفق ؟

كلا ·· « فرئيس المدينة ليس يمكن ان يكون اى انسان اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى بالهيئة والملكة الارادية » (٢٢) ·

فرئاسة المدينة لا يمكن أن تعطى لأى انسان اتفق ، وانما تتخذ صورتين : احداهما أن تكون تلك الرئاسة قد فطر عليها الانسان ، فهى منحة او هبة الهية ، والثانية ان يكون الانسان الفاضل قد توفرت له مجموعة من الملكات حصلها بارادته وسعيه ، ففاق بها اقرانه من اهل المدينة ، واهلته لأن يكون رئيسا لهم ·

ووظيفة الرئيس الفاضل أو صناعته ـ بتعبير الفارابى ـ لا تدانيها وظيفة أخرى ، فضلا عن أن تعلو عليها · « فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى أن تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة » (٢٣) ·

وهذا الانسان خلق كى يكون رئيسا لا مرؤوسا · ولكن يجب ان لا يتبادر الى الاذهان أن الفارابى يعطى كل تلك السلطات دونما ضمانات أو لأى انسان كان ، بل هى تنحصر عنده فى انسان بلغ اعلى درجة من المعرفة والكمال الانسانى ·

يقول ابو نصر : « ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون برأسه انسان اصلا ، وانما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل · وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، اما بانفسها واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها · وان يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون (ينفى) عليه منها شىء ، وصار عقلا بالفعل » (٢٤)··

---

(٢٢) المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ ·

(٢٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ ·

(٢٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٢ · و (ينفى) هكذا فى نشرة د·· البير نادر ، والاصوب أن تكون (يخفى) ، وإلى ذلك يذهب د· على عبد الواحد وافى : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ ، الهامش ·

وهكذا يتضح مدى تأثير نظرية المعرفة ، خاصة في شقها الاشراقي ، على تصور الفارابي السياسي ، ورؤيته للإنسان أو الرئيس الفاضل . فهذا الانسان قد استكمل ، اى ادرك جميع المعقولات حتى صار عقلا بالفعل ، وباحتوائه لتلك المعقولات يمكن ان يصير معقولا بالفعل ، فيكون عقلا ومعقولا .

هذا الانسان يمتلك ايضا مخيلة قوية بلغت غاية الكمال ، وهو قد طبع عليها ، وهذا معناه انها وهبت له بالفطرة ، وتكون هذه المخيلة مستعدة بطبعها لتتلقى ، في وقت اليقظة او في وقت النوم ، الجزئيات ، الكليات ، اما الجزئيات فذاتها او ما يحاكيها ، واما المعقولات الكلية فبما يحاكيها . وأخيرا فان العقل المنفعل عن هذا الانسان قد استكمل بادراكه لجميع المعقولات ، ولم يعد يخفى عليه منها شيء ، وانتقل من حال القوة الى حال الفعل .

ولا يكتفي الفارابي بهذه الصفات المشروطة للإنسان الفاضل ، بل يجعل من الضروري اتصاله بالعقل الفعال . ولكن قبل ذلك لابد أن ينتقل من درجة العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد ، وهو « اتم وأشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال » (٢٥) .

فأول مراتب الانسان هو أن يوجد له الاستعداد كي يصير عقلا بالفعل ، وهو ما يشترك فيه مع الجميع ، ولكن حصول العقل بالفعل والعقل المستفاد هما مما يمتاز به الانسان الفاضل وحده .

والمعروف عند الفارابي أن هذا الانسان يكون مهيئا (للاتصال) بالعقل الفعال ، حيث لا يوجد عند الفارابي أكثر من هذا الاتصال . ولكننا نجد عبارة غريبة يوردها بعد أن ذكر تدرج الانسان الفاضل في المعرفة وحصوله على مرتبة العقل المستفاد ، حيث يقول : « وهذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال » (٢٦) .

ولقد عالجنا هذا الأمر في فصل سابق ، حينما شرحنا المعرفة الاشراقية عند فيلسوفنا (٢٧) ، وتوصلنا الى أن تصوف الفارابي يختلف عن تصوف اتباع وحدة الشهود كالحلاج ، فهؤلاء يقولون بالحلول والاتحاد بين العبد والرب ، بينما الفارابي لا يقول بغير الاتصال بين الانسان والعقل الفعال . وحتى اذا تجاوز في اتصاله العقل الفعال احيانا ، فهو يبقى اتصالا وحسب ، ولا يصل الى مرتبة الحلول والاتحاد المطلق .

---

(٢٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .

(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

(٢٧) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٣٦

والحقيقة ان ما بناه الفارابى من نظريات فلكية وميتافيزيقية فى الفيض والعقول العشرة لا يسمح باكثر من ذلك · واذا حدث شىء من هذا القبيل فهو يناقض بشكل تام فلسفة الفارابى بمجملها ·

ويفسر د · عبد القادر محمود وجود هذه الفقرة الواردة فى كتاب (المدينة الفاضلة) بانه لا يجوز الحكم على ظاهر هذه العبارة ، لأن « المعنى مجازى ، ولا يمضى مع اتجاه الحلاج ـ فى الحلول ـ لتفرقة الفارابى الواضحة بين مكان العقل المستفاد ومرتبة العقل الفعال ، ولأن الفارابى يؤكد الفواصل المتعددة بين الله مثال الكمال المطلق والانسان » (٢٨) ·

ويمكن أن نورد دليلا اخر على ان الفارابى لا يبيح للانسان الفاضل غير الاتصال بالعقل الفعال فقط ، وهو انه لم يذكر تلك العبارة التى توحى بالحلول فى كتاب (السياسة المدنية) ابدا ، ولم يشر فى هذا الكتاب الا الى (الاتصال) لا غير ، حينما تحدث عن صفات رئيس المدينة الفاضلة ·

فالمعلم الثانى بعد أن يورد جملة من الخصائص والخصال التى يتحلى بها الانسان الفاضل يقول : « وانما يكون ذلك فى اهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال · وانما يبلغ ذلك بان يحصل له اولا العقل المنفعل ثم ان يحصل له بعد ذلك العقل الذى يسمى المستفاد ، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال » (٢٩) ·

وكذلك فى مواضع اخرى من مؤلفاته لا يتحدث الا عن الاتصال ، حيث يقول فى كتاب (فلسفة أرسطو طاليس) عن العقل الفعال : « والانسان متصل به ضربا ما من الاتصال بانه يكون قد عقله » (٣٠) ·

وحتى فى كتاب (المدينة الفاضلة) فان السياق العام لمذهبه لا يوحى بغير مفهوم الاتصال ، ولذا يجب ان لا نحمل هذه العبارة اكثر مما تحتمل ، ونفسرها تفسيرا ينسجم مع الاطار العام لمذهب الفارابى فى المعرفة ·

نعود الى شرح الفارابى لفكرة الانسان الفاضل ، حيث يرى فيلسوفنا أن الانسان الذى اكتملت المعارف ، فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه · فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، الى العقل الفعال يفيضه العقل

---

(٢٨) د· عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام ، ص ٤٢٨ ·
(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٩ ·
(٣٠) المدينة الفاضلة ، ص ٩٩ ·

الفعال الى عقله المتفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة · فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الالهي » (٣١) ·

والحقيقة اننا ناقشنا نظرية النبوة باستفاضة عند الفارابي في فصل سابق (٣٢) . ولكن حسبنا أن نشير الآن الى ان هذا النص يجب أن لا يؤخذ لوحده ، بل يجب ان يضم الى جملة النصوص الموجودة في مؤلفاته الأخرى والتي اشار فيها الى هذا الموضوع · حيث يتضح لنا ان الفارابي وان قال بوحدة المصدر لكل من النبي والفيلسوف او الحكيم المتعقل وهذا المصدر هو العقل الفعال ، فانه لم يسو بين النبوة والفلسفة ، بل فضل النبوة عليها ، لما يتمتع به النبي من مخيلة صادقة ، وللمعجزات التي يجريها الله على يديه ، وغير ذلك مما يعجز عنه الفيلسوف ·

كذلك فان ادراك النبي للحقائق عن طريق المخيلة الصادقة لا ينفي عنه قدرته على ادراكها عن طريق التأمل العقلي ، فيكون اذن جامعا للطريقين ، بينما يقتصر الفيلسوف على طريق واحد (٣٣) ·

على ان ما يهمنا هنا من راي الفارابي حول النبي والفيلسوف هو اهميته في المجال السياسي ، حيث نستنتج منه ان الفارابي يرى ان رئيس المدينة الفاضلة يجب أن يكون نبيا ، وان لم يكن فحكيما متعقلا واصلا · وهذا شرط اساسي لرئيس المدينة الفاضلة ·

والفارابي يعتبر ان هذا الانسان هو « في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة » (٣٤) ·

انه من الناحية المعرفية قريب الشبه بالانسان الكامل عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي (٧٦٧ ـ ٨٠٥ هـ) ، ولكنه من الناحية السياسية يمتلك سلطات لم يبحثها اولئك المتصوفة · فهو « الرئيس الذي لا يرأسه

---

(٣١) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ·
(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا البحث ، ص ٢٣٩ وما بعدها ·
(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢ ·
(٣٤) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٤ ·

انسان أصلا · وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها » (٣٥) ·

٥ ـ صفات رئيس المدينة الفاضلة :

يبدو أن السلطات الواسعة التي منحها الفارابي لرئيس مدينته جعلته يتشدد كثيرا في الشروط والصفات التي يجب أن يتحلى بها الرئيس · فبالاضافة الى ما ذكره من شروط سابقة تتعلق بالنبوة والحكمة والمعرفة ، يورد الآن جملة من الشروط الأخرى ، ويرى أنها يجب أن تكون موجودة عند هذا الرئيس بالطبع ، حيث « لا يمكن أن تصير هذه الحال ـ الرئاسة ـ الا لمن اجتمعت له بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها » (٣٦) ·

ومعنى قوله بالطبع ، أن هذه الخصال يجب أن تكون فطرية عند الانسان الذي قدر له أن يكون رئيسا · ولكننا لو تأملنا الخصـــال التي يذكرها الفارابي لوجدنا أن كثيرا منها يمكن أن يكون مكتسبا مثل جودة الحفظ وحب العلم وغير ذلك ·

وعلى كل حال يمكن تلخيص تلك الصفات ، وايرادها حسب تسلسلها عند الفارابي على الوجه الآتي (٣٧) :

١ ـ أن يكون هذا الرئيس تام الأعضاء والقوى الجسمانية ·
٢ ـ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ·
٣ ـ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه وما يراه وما يسمعه ومايدركه ·
٤ ـ أن يكون جيد الفطنة ذكيا ·
٥ ـ أن يكون حسن العبارة بليغا وفصيحا ·
٦ ـ أن يكون محبا للتعليم والاستفادة ·
٧ ـ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب ·· مبغضا للذات ·
٨ ـ أن يكون محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله ·
٩ ـ أن يكون كبير النفس محبا للكرامة ، مترفعا عن كل ما يشين ·
١٠ ـ أن تهون عنده النقود واعراض الدنيا كافة ·
١١ ـ أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم ·
١٢ ـ أن يكون قوي العزيمة على الأفعال ، شجاعا غير خائف ·

---

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ·
(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ·
(٣٧) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ·

وقد احس الفارابي بصعوبة اجتماع كل هذه الصفات في شخص واحد ، لذا صرح بانه « لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس » (٣٨) ، بمعنى ان الامر ليس متعذرا او مستحيلا، شرط أن يكون في افراد يخلف بعضهم بعضا ، وفي القليل او الاقل من الناس .

واذا لم يوجد الرئيس الأول الذي تتوفر فيه هذه الصفات يكون هناك رئيس ثان يخلفه ، ولهذا الرئيس ايضا ستة شرائط هي (٣٩) :

١ ـ ان يكون حكيما .

٢ ـ أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الاولون للمدينة ، محتذيا بافعاله كلها حذو الائمة الاولين .

٣ ـ ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .

٤ ـ ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف في وقت من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها ان يسير فيه الاولون ، ويتحرى بما يستنبطه صلاح المدينة .

٥ ـ ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين .

٦ ـ ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب .

وهذه الصفة الاخيرة تثبت أن الفارابي لا يجعل رئيسه مجرد حكيم مستغرق في تأملاته وانما رجل عملي يعد للحرب عدتها اذا اقتضى الامر ، وفي هذا درجة من الواقعية لا بأس بها .

ولكن الفارابي يضع الحكمة على رأس الشروط الواجب توفرها عند رئيس المدينة ، وهو الرئيس الثاني هنا . وتكاد هذه الخصلة ان تكون الحد الفاصل بين الشخص وبين الرئاسة ، فهي في كفة وبقية الصفات في كفة اخرى ، وحيث توجد الحكمة تميل الكفة لصالحها . اللهم الا اذا تفرقت تلكم الصفات في عدة اشخاص ، فيكونوا اذ ذاك رؤساء افاضل .

يقول الفارابي : « واذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط لكن وجد اثنان ، احدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد

---

(٣٨) نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

(٣٩) نفس المصدر ، ص ١٠٧ .

والخامس في واحد والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل » (٤٠) ٠

فهذه الصفات أو الشرائط ان لم تجتمع في شخص واحد ، بل كانت الحكمة عند انسان معين وبقية الصفات الخمس في انسان آخر ، كانت الرئاسة مشتركة فيما بينهما ، واذا تفرقت تلك الخصال على ستة اشخاص، أي أن كل فرد منهم حصل شرطا معينا ، فان هؤلاء هم الرؤساء الافاضل ٠

والفارابي يؤكد باستمرار على وجود الحكمة كشرط لازم للرئيس الفاضل وكشرط لوجود المدينة الفاضلة ، والحكمة هنا بالصورة التي عرضها ، وهي التي تؤدي الى بلوغ رتبة العقل المستفاد والاتصال بالعقل الفعال ٠ أما اذا حدث وافتقدت الحكمة في رئيس المدينة فان المدينة تكون بلا رئيس ، ولا تلبث أن تنهار وتهلك ٠

يقول المعلم الثاني : « فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك » (٤١) ٠

والخلاصة أن مدينة الفارابي الفاضلة يراسها النبي الذي يوحى اليه من الله سبحانه ، أو الحكيم الروحاني ٠ والفارابي يعطيه اثنتي عشرة خصلة هي التي ذكرناها فيكون رئيسا اولا ، أو يحدد له ست خصال فيكون رئيسا ثانيا ٠ ولكن لابد له من الحكمة في جميع الأحوال ٠ ولابد أن يكون هذا الرئيس حافظا للشرائع والسنن ، وهذا تحصيل حاصل عند الفارابي ، لانه جعله شرطا أوليا للمبتدىء في اكتساب الحكمة ، فما بالك بالانسان الحكيم الفاضل ! ٠٠٠٠ وهو يقول : « ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، متاديا بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا » (٤٢) ٠

فالفارابي يعطي نموذجا اخلاقيا ساميا للانسان ، ويخلع عليه كل الصفات الحميدة التي يمكن أن ينالها بشر ٠ فهو قوي عالم ذكي بليغ ، معرض عن الشهوات ، صادق كريم زاهد عادل وشجاع ٠

---

(٤٠) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٧ ــ ١٠٨ ٠ و (الثاني ، والثالث ، والرابع ، والخامس) ، عائدة كلها على (الشرائط) ، أي الشرط الثاني ، والشرط الثالث ٠٠٠ الخ ٠

(٤١) نفس المصدر ، ص ١٠٨ ٠

(٤٢) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٤ ٠

وهكذا يمكن اعتبار نظرية الانسان الفاضل فى سياسة الفارابى استمرارا وامتدادا لنظريته الأخلاقية ، بل هى الغاية القصوى لتلك النظرية ، والقمة التى يبلغها الجدل الصاعد فى هذا المجال · وهذا ايضا من معالم الارتباط الأساسية بين الأخلاق والسياسة عند فيلسوفنا ·

٦ ـ الأمة الفاضلة :

لا يقف الفارابى عند حدود الرئيس او الانسان الفاضل مهما كانت صفاته مثالية ، لأن هذا الانسان لا يحقق كمال وجوده بشكل فردى بل لابد أن يتحقق ذلك الكمال فى أمة أو شعب يقترن بالصفات السامية التى كان عليها الرئيس · وهذه هى النقلة التى يقوم بها الفارابى من التركيز على اخلاق الفرد وبناء الفرد الملتزم بالفضائل الى بناء المجتمع والأمة بل والأمم الملتزمة بمكارم الأخلاق والتى تسعى لتحقيق السعادة ·

يقول ابو نصر : « والناس الذين يتدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار السعداء · فان كانوا امة فتلك هى الأمة الفاضلة · وان كانوا اناسا مجتمعين فى مسكن واحد كان ذلك المسكن الذى يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة · وان لم يكونوا مجتمعين فى مسكن واحد بل فى مساكن متفرقة يدبر اهلها برئاسات اخرى غير هذه كانوا اناسا افاضل غرباء فى تلك المساكن » (٤٣) ·

فالرئيس الفاضل لابد ان يرأس مجتمعا من الأخيار لا مجتمعا من الأشرار ، اى ان هناك علاقة وثيقة بين رئيس المدينة وابناء مدينته · فهنا يخفف الفارابى من تركيزه على الفرد الرئيس فى تشكيل مدينته وتحديدها ، ويعطى اهمية للشعب كعنصر اساسى وهام فى صنع التاريخ وتوجيهه ·

والفارابى يرى ان هؤلاء الناس الأخيار يمكن ان يكونوا مدينة فاضلة ، او امة فاضلة ، او معمورة فاضلة · أما اذا كانوا متفرقين فى مجتمعات تحكم برئاسات غير فاضلة ، فانهم يمكن أن يؤلفوا مجتمعات فاضلة صغيرة داخل تلك المدن غير الفاضلة ، رغم انهم سيكابدون فيها بعضا من الاغتراب ·

واهل المدينة الفاضلة يبلغون السعادة بالعلم والعمل معا ، واكتساب الفضائل هو الذى يؤدى الى بلوغ السعادة · ويكون ذلك بمزيد من الأفعال الخيرة والمداومة عليها ، حيث ترتسم فى النفس ملكات خيرة تبلغ بواسطتها كمالها · واذا وصلت النفس حد الكمال يمكن ان تتجرد عن

---

(٤٣) السياسة المدنية ، ص ٨٠

المادة ، ولا تفنى بفنائها · وهكذا يقرر الفارابى خلود النفس اهل المدينة الفاضلة ·

يقول الفارابى فى هذا الصدد : « واهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، واشياء اخرى من علم وعمل تخص كل رتبة · وكل واحد منهم انما يصير فى حد السعادة بهذين ، اعنى بالمشترك الذى له ولغيره مما وبالذى يخص اهل المرتبة التى هو منها ، فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، اكسبته افعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما داوم عليها اكثر ، صارت هيئته تلك اقـــوى وافضل ، وتزايدت قوتهـــا وفضيلتها · كما ان المداومة على الافعال الجيدة من افعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ··· وتلك حال الافعـال التى ينـال بهـا السعادة ، فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيرت النفس التى شأنها أن تسعد اقوى وافضل واكمل الى أن تصير من حد الكمال الى أن تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة » (٤٤) ·

٧ ـ مضادات المدينة الفاضلة :

لم يفصل الفارابى كثيرا فى خصائص اهل المدينة الفاضلة وطبائعهم وطرائق عيشهم ومواقفهم من امور المجتمع والحيـاة بشكل عام · باستثناء ما ذكره من سعيهم الى السعادة وحبهم للفضائل · ولكن ابا نصر قد فصل بعض الشىء ، فى عرضه لطبائع سكان المدن المضـادة ، وقد نجـد فى عرضه هذا وصفا سلبيا لمـا يجب أن يكون عليه سـكان المدن الفاضـلة نفسها ·

ومضادات المدينة الفاضلة هى : المدينة الجاهلية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة (٤٥) · وسوف نستعرض هذه المدن عند الفارابى وما تتفرع له من فروع ، كما جاءت فى عرضه المفصل فى كتابى (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) ·

(١) (المدينة الجاهلية) : وهى المدينة التى تجد السعادة فى الصحة والثروة والجاه وما شابه ، واذا اجتمعت كل تلك الخيرات الظاهرة كانت السعادة العظمى عند اهل المدينة الجاهلية ، ولكنها سعادة زائفة ·

يقول الفارابى عن المدينة الجاهلية : « وهى المدينة التى لم يعرف اهلها السعادة ولا خطرت ببالهم · ان أرشـــدوا اليها فلم يقيموها ولـــم

---

(٤٤) المدينة الفاضلة ، ص ١١٢ ، وانظر السياسة المدنية ، ص ٨١ ·
(٤٥) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ ، والسياسة المدنية ، ص ٨٧ ·

يعتقدونها ، وانما عرفوا من الخيرات بعض هـــذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات من التي تظن انها الغايات في الحياة ، وهي ســلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات ... » (٤٦) ٠

وتنقسم المدينة الجاهلية الى عدة مدن هي (٤٧) :

١ ــ (المدينة الضرورية) : وهي المدينـــة التي اقتصر اهلها على الضروري مما به قوام الأبـــدان من المأكول والمشروب والملبـــوس ، والمسكون ٠

٢ ــ (مدينة النذالة) (٤٨) : وهي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ويجعلوا ذلك غايتهم في الحياة ، دونما نفع اخر ٠

٣ ــ (مدينة الخسة والشقوة) : وهي التي قصد اهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب وغير ذلك ، وبالجملة ، اللذة من المحسوس وايثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو ٠

٤ ــ (مدينة الكرامة) : وهي التي قصد اهلها على ان يتعاونوا كي يصيروا ممدوحين مكرمين مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء ، اما عند غيرهم واما بعضهم عند بعض ٠

٥ ــ (مدينة التغلب) : وهي التي قصد اهلها أن يقهروا غيرهم دون أن يقهروا هم ، وتكون غايتهم اللذة التي تنال من الغلبة فقط ٠

٦ ــ (المدينة الجماعية) : وهي التي قصـــد اهلها أن يكونوا احرارا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء اصلا ٠

(ب) (المدينة الفاسقة) : وهي التي آراؤها فاضلة ٠ فهي تعلم السعادة والله عز وجل والعقول الثواني والعقل الفعال وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون افعال اهلها افعال اهل المدن الجاهلية (٤٩) ٠ وهذا دليل هام على ان الفارابي لا يكتفي بالمعرفة النظرية البحتة دون نقلها الى حيز الفعل والعمل ٠

---

(٤٦) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩ ٠

(٤٧) انظر المصدر نفسه ، ص ١٠٩ ــ ١١٠ ٠

(٤٨) ترد في كتاب المدينة الفاضلة تحت اسم (المدينة البدالة) ، وهو تصحيف واضح لم ينتبه اليه المحقق ، لانها ترد في (السياسة المدنية ، ص ٨٨) باسم مدينة النذالة ،وتعريفها ينطبق على التعريف الذي يورده الفارابي في (المدينة الفاضلة) ، ثم ان ابا نصر لا يمكن ان يكررها مرتين : مرة في المدن المضادة ، ومرة في اقســـام المدينة الجاهلية ، لذا لزم التنويه ٠

(٤٩) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ، والسياسة المدنية ، ص ١٠٣ ٠

(جـ) (المدينة المبدلة) : وهى التى كانت آراؤها وافعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت افعالها الى غير تلك (٥٠) ٠

(د) (المدينة الضالة) : وهى التى كانت تظن السعادة فى الحياة الأخرى ، ولكن نظرتها تغيرت ٠ كما انها تعتقد فى الله عز وجل والعقول الثوانى والعقل الفعال آراء فاسدة ، ويكون رئيسها الأول ممن اوهم انه يوحى اليه دون ان يكون كذلك (٥١) ٠

ويقول الفارابى عن هذه المدينة فى موضع آخر : ان أهل المدينة الضالة « نصبت لهم السعادة غير التى هى فى الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادة اخرى غيرها ، ورسمت لهم افعال وآراء لا تنال بشىء منها السعادة بالحقيقة » (٥٢) ٠

ومن مضادات المدينة الفاضلة مجتمعات اخرى صغيرة يسميها النوابت ٠ وهؤلاء منزلتهم فى المدن « كمنزلة الشيلم فى الحنطة او الشوك النابت فيما بين الزرع او سائر الحشائش غير النافعة ، والضارة بالزرع والغرس ، ثم البهيميون بالطبع من الناس ، فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية اصلا ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الانسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية ٠٠٠٠ وهؤلاء يوجدون فى أطراف المساكن المعمورة ، اما فى اقاصى الشمال واما فى اقاصى الجنوب » (٥٣) ٠

٨ ــ المدن غير الفاضلة بين الفارابى وافلاطون :

عرضنا آراء الفارابى فى مضادات المدينة الفاضلة ٠ وكما لاحظنا فهو يقسمها الى مدن جاهلية وفاسقة ومبدلة وضالة ٠ والمدن الجاهلية تجد سعادتها فى خيرات ظاهرية دنيوية كالغنى واللذات الحسية والجاه وما الى ذلك ، فتكون سعادتها زائفة وغير حقيقية ٠

ولا شك أن الفارابى قد استفاد من تحليل افلاطون للمجتمعات غير الكاملة والتى تعتبر انهيارا للدولة المثلى ٠ وهذا نلمسه بمقارنة المدن غير الفاضلة عند الفيلسوفين مع بعضها ، لنجد التشابه قائما فيما بينهما ٠

---

(٥٠) المدينة الفاضلة ، ص ١١١ ٠
(٥١) نفس المصدر ، ص ١١١ ٠
(٥٢) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ ٠
(٥٣) نفس المصدر ، ص ٨٧ ٠

فمدينة النذالة ، وهى التى تقصر همها على بلوغ الغنى واكتساب الثروات ، وتجعل ذلك هدفا وغاية ، ومدينة الخسة والشقاء ، وهى التى يقبل أهلها على التمتع باللذات الحسية ويؤثرونها على غيرها ... هاتان المدينتان عند الفارابى يناظران الحكم الاوليجاركى ، وهو الحكم القائم على الثروة ، حيث يحكم فيه الاغنياء دون أن يشاركهم الفقراء فى السلطة على الاطلاق (٥٤) .

أما مدينة الكرامة ومدينة التغلب فهما عند الفارابى يبتغيان المجد والتغلب ، ويجدان اللـــذة فى ذلك . واعتقد أنهمـــا يناظران المدينـــة التيموقراطية (Timocracy) عند افلاطون . وهى مدينة الشجاعة والمجد ، والتى تحرص على عدم تسليم مقاليد الأمور لأهل الحكمة ، وانما يميل النظام فيها الى النفوس البسيطة المندفعة ، المتجهة الى الحرب أكثر من اتجاهها الى السلم ، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها ، ويجعل منها شغله الشاغل (٥٥) .

والمدينة الجماعية ، وهى مدينة الحرية عند الفارابى يمكن أن ترادف الحكومة الديموقراطية عند افلاطون . بدليل أن أبا نصر قد لمس جوهر الحكم الديمقراطى ومفهومه الحقيقى ، وهو سلطة الشعب لا سلطة فرد أو طبقه ، فقال : « ويكون جمهورها ـ أى المدينة الجماعية ـ الذين ليست لهم ما للرؤساء ، مسلطين على أولئك الذين يقال فيهم انهم رؤساؤهم ، ويكون من يرأسهم انما يرأسهم بارادة المرؤوسين ، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين » (٥٦) .

ولكن الفارابى اهمل تلك الناحية السياسية الهامة ، وركز على وصف الحرية المعطاة فى هذه المدينة ، وصورها على انها تعنى حـــرية الشهوة واللذة وما شابه ، أو الحرية التى لا يحكمها اى ضابط (٥٧) ! وهذا وصف ينحرف بالديمقراطية عن جوهرها الحقيقى ، وهو سياسى فى المقام الأول ، ولا يعبر عن مفهومها بدقة .

أما افلاطون فقد انتقد الديمقراطية دون شك ، ووضـــعها فى عداد المجتمعات أو المدن غير الكاملة وغير الفاضلة ، ولكن كانت له مبررات

---

(٥٤) افلاطون : الجمهورية ، ك ٨ ، ص ٤٨١ .
(٥٥) الجمهورية ، م ٨ ، ص ٤٧٤ ، ٤٧٨ .
(٥٦) السياسة المدنية ، ص ٩٩ .
(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

سياسية ، لأنه وجد أن الطغيان يتولد حتما من تشوة الديمقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها (٥٨) ٠

على أننا لا نجد عند أفلاطون اشارة الى بعض ما أورده الفارابى عن مدن غير فاضلة ، كالمدينة الضالة ، وهى المدينة التى تعتقد فى الله والعقول الثوانى والسعادة آراء باطلة وتتوهم أنها صادقة ٠

٩ ـ الرئيس الفاضل بين الفارابى وأفلاطون :

يتفق الفارابى وأفلاطون على ضرورة أن يحكم الفلاسفة او يتفلسف الحكام ٠ وقد لاحظنا أن الفارابى قد وضع الحكمة على رأس قائمة الشروط التى يجب أن تتوفر فى الرئيس الفاضل ، أو الرئيس الفاضل الثانى تحديدا ٠ أما الرئيس الأول فمن البديهى أنه اما أن يكون نبيا او حكيما عارفا ، وهو يرى أن الدولة التى تخلو من هذا الحكيم لا تلبث أن تنهار وتهلك ٠

اما أفلاطون فيذهب الى نفس الرأى ويقول : « ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين ومتعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ٠٠٠ فلن تهدأ حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله ٠ وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا خطوطها العامة ان تولد وأن يكتمل نموها » (٥٩) ٠

ولكن الفيلسوفين يفترقان فى تفسيرهما لهذا الفيلسوف الذى سوف يحكم المدينة الفاضلة ٠ فأفلاطون لا يرى فيه غير الرجل العارف الذى يدرك حقائق الأشياء بذاتها ، فاذا كان الناس مثلا يعشقون الأنغام العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال ، فان هذا الفيلسوف يعشق الجميل فى ذاته ، ويحاول ادراك ماهية الجمال فى ذاته (٦٠) ٠

أما الفيلسوف عند الفارابى ، فهو الحكيم الواصل الذى يدرك حقائق الأشياء عن طريق فيض ربانى باتصاله بالعقل الفعال ٠ ولا شك أن هذه خصلة تفوق مثيلتها ، ان كان لها مثيل ، عند أفلاطون ، وتختلف عنها من حيث دورها وطبيعتها ٠

---

(٥٨) أفلاطون : الجمهورية ، ك ٨ ، ص ٤٨٩ وما بعدها ٠ وانظر الكسندر كوارية مدخل لقراءة أفلاطون ص ١٧٧ ، ترجمة : عبد المجيد أبو النجا ، مراجعة : د ٠ أحمد عزاد الأهوانى ، مط الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

(٥٩) جمهورية افلاطون ، ك ٥ ، ص ٣٧٩ ٠

(٦٠) أفلاطون : الجمهورية ، ك ٥ ، ص ٣٨٣ وما بعدها ٠

وبالنسبة للصفات الفطرية والمكتسبة لرئيس المدينة الفاضلة نجد تقاربا عند كل من الفيلسوفين · فهي عند افلاطون تتضمن المعرفة ، والصدق ، ومحبة الحق ، والاقبال على السعادة الروحية ، واجتناب لذات البدن ، والاعتدال ، وترك الجشع في المال والنفوذ ، واحترام النفس والشجاعة ، والذكاء ··· الخ (٦١) · وهذه الخصال تتفق على وجه الاجمال مع الخصال التي حددها الفارابي وسبق ذكرها ·

ولكن يبقى الفارق الرئيسي في رؤية كل من الفيلسوفين للانسان الفاضل حاكم المدينة ، هو طبيعة المعرفة التي يتلقاها عند كل منهما ، فالفارابي تحت تأثير نزعته الروحية وميله الى الاشراق يجعل من رئيس مدينته حكيما بالعالم العلوي عن طريق العقل الفعال ، بينما لا يشير افلاطون الى مثل هذا الاتصال ·

زد على ذلك أن الفارابي يقرر أن رئيس المدينة يجب أن يكون نبيا ، والا فحكيما واصلا · فالنبوة هي حجر الزاوية في فلسفة الفارابي السياسية ، بينما هي مسألة مجهولة في فلسفة افلاطون · ولا شك أن هذا الأمر انعكاس للروح الاسلامية التي تشرب بها الفارابي ، فأثرت على مجمل فلسفته ، وبخاصة نظرياته السياسية ·

١٠ ــ مدينة الفارابي وجمهورية افلاطون :

لا شك أن كلا من الفارابي وافلاطون كان يطمح الى تأسيس مجتمع امثل تسوده الحكمة وتشيع فيه الطمأنينة ويعمه السلام ، ويتعاون افراده فيما بينهم حتى ينالوا السعادة · فهناك اتفاق في الغاية والهدف ، غير أن المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة ، ولذا كان الاختلاف في رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل · ونستطيع أن نجمل ذلك في النقاط التالية :

١ ــ تظل جمهورية افلاطون تصورا لعقلية فيلسوف وثني ، بينما مدينة الفارابي نتاج لعقل فيلسوف مسلم · لذا ليس صدفة ان يقدم الفارابي لكتاب (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وغيرها من كتبه السياسية ، بالبحث في الله وصفاته وصدور الموجودات عنه ، بينما يفتتح افلاطون جمهوريته بالبحث في مفهوم العدالة ·

فالفارابي اراد أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه مدينته وهو الالوهية والتوحيد · بل ان من الباحثين من اعتبر المدينة الفاضلة عند الفارابي « نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورايه في مراتب الموجودات ، وارتقائها

---

(٦١) الجمهورية ، ك ٦ ، ص ٣٩٢ ــ ٣٩٧ ·

من الشريف الى الأشرف ، حتى تنتهي الى العقل الفعال وتتصل عن طريقه بالاله • فكما أن الاله هو ملك السماء والعالم والمدبر الحكيم الذى رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيما حكيما ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومدبرها • وكما أن للكواكب والأفلاك مراتب ودرجات تشبه ترتيب قوى النفس ودرجاتها ، فكذلك جسد الانسان فيه اعضاء متعاونة كتعاون اعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم » (٦٢) •

٢ ــ لا نجد عند الفارابى ما نجده عند افلاطون من القول بشيوعية الملك والاولاد والنساء ، وقد اهمل ذلك الحكيم المسلم لانه يتنافى كلية مع الشرع •

٣ ــ مدينة الفارابى انسانية رحبة تخاطب العالم فى مجموعه دونما تفريق بين شعب وآخر على اساس اللون والعرق ، بينما جمهورية افلاطون تكاد تنحصر فى المجتمع اليونانى ، ولا تخلو من نعرة الغرور والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الأرض •

ولا شك أن الفارابى قد اكتسب تلك النظرة الانسانية الشاملة مما ورثه عن الاسلام الذى يهدف الى جمع شعوب الأرض على اختلافها على أسس التقوى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (٦٣) •

فالفارابى تحدث عن مجتمع (المعمورة) ، او المجتمع العالمى الذى يشمل أمما عديدة ، وهو يرى الحلم الاسلامى قابلا للتحقيق فى تلك الدولة الاسلامية الواسعة التى تشكلت على ارض الواقع ، وضمت أمما متعددة وثقافات متباينة ، بينما لم يشر افلاطون الى مجتمع المعمورة ، ولم يعرف عنه شيئا ، لأن جل اهتمامه كان منصبا على المدن اليونانية فى اسبرطه واثينا وغيرها ، ولم يخرج الى ابعد من ذلك فى رؤيته السياسية •

١١ ــ الطوباوية والواقعية فى سياسات الفارابى :

كثيرا ما صورت مدينة الفارابى الفاضلة بانها يوتوبيا (Utopie)

---

(٦٢) د• جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ص ٧٩ ، ط ٣ ، دمشق ، ١٩٥١ •

(٦٣) (الحجرات : ١٣) •

خيالية مستحيلة التحقيق ، يغلب عليها الطابع التجريدى النظرى وتفتقر الى التجربة (٦٤) ٠

وقد تجد هذه الأقوال ما يبررها اذا نظر لفكر الفسارابى السياسى نظرة خارجية ودون ربطه بالظروف الاجتماعية والسياسية التى كانت محيطة به ، وبالخلفية الفكرية للفيلسوف ٠ ولكننا لو اخذنا بعين الاعتبار هذين العاملين ، لوجدنا ان محاولة الفارابى لا تخلو من اسس واقعية ٠

أولا لابد من ايضاح موضوع المثالية فى مدينة الفارابى ٠ فليس معنى أن يدعو الفارابى الى مدينة مثالية انه اصبح غير واقعى ٠ لأن المثالية ، على الصعيد السياسى والاجتماعى ، لابد أن تتجاوز الواقع السيىء الى الواقع الأفضل والأحسن ٠ وهذا ما اعتقد انه حصل مع الفارابى ٠

فقد يكون التفكك السياسى الذى اصاب الدولة الاسلامية ، حينما انصرف كل امير بامارته او ولايته ، مستقلا عن سلطة الدولة العباسية المركزية فى بغداد ، وكذلك الصراعات السياسية الداخلية التى اتخذت طابعا عنيفا ، والمجاعات والفتن وغيرها ، ٠٠٠٠٠ قد يكون كل ذلك ادى بالفارابى ان يفكر برسم نموذج سام للدولة كما يجب ان تكون ، عل محاولته تلك تكون هاديا ومرشدا لمن يمسكون بيدهم مقاليد السلطة ٠

وتحليل الفارابى لمضادات المدينة الفاضلة يحمل فى طياته ــ ولو بشكل غير مباشر ــ نقدا قويا للمجتمعات القائمة آنذاك ، وهذا احد جوانب الواقعية فى سياسة الفارابى ٠

والفارابى أجاز وجود رئيسين للمدينة الفاضلة اذا لم تتوفر الشروط والخصال المطلوبة فى رئيس واحد ، ويعتبر بعض الباحثين ذلك صدى لما كان موجودا فى عصره ، حيث كان الخليفة الراضى العباسى اول من انشا رتبة امير الامراء (٦٥) ٠

كذلك فان آراء الفارابى السياسية وتقسيمه للمجتمعات الفاضلة الى كبرى ووسطى وصغرى قد تأثر فيه دون شك بما كان قائما من دول كبيرة ومتوسطة وصغيرة داخل نطاق الدولة الاسلامية نفسها ، وقد يكون الفارابى قصد الدولة الحمدانية كدولة صغيرة يمكن أن تتحول مع شىء من التعديل الى مجتمع فاضل (٦٦) ٠

---

(٦٤) انظر مثلا د٠ الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٥٢ ، واليازجى وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص ٥٦١ ، ود٠ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٧٩ ٠

(٦٥) عباس محمود : الفارابى ، ص ١٣٤ ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٤ ،

(٦٦) قارن فى هذا الصدد د٠ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى أيام ابن خلدون ، ص ٢٩٠ ، مـ ١ ، بيروت ، ١٩٦٢ ٠

كل ذلك يثبت ان الفارابى لم يكن خياليا ، بل كان عنده قسدر من الواقعيـــة ، من وجهـــة نظره على الاقـل · ، فهو لم ينظر الى مدينتـه ورئيسها نظرته الى اشياء غير ممكنة التحقق ، بل يرى انه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس · اذ من الممكن فى نظره ان يصل الانسان الى مستوى الامتزاج بالعقل الفعال ، وان كان ذلك نادرا او مقصورا على افراد قد زكت نفوسهم ووصلت ارواحهم الى ارقى درجات الصفاء ، (٦٧) ·

---

(٦٧) د· على عبد الواحد وافى : فصول من آراء اهل المدينة الفاضلة ، المقدمة ،

الخاتمـــــة

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الانسان عند الفارابى هو القيمة الكبرى فى هذا الوجود ، والمحور الذى تدور حوله فلسفته كلها ، وليس مجرد مبحث منعزل من مباحث الطبيعيات ، وطبقا لشمول فلسفة الفـــارابى وتنوعها ، نستطيع أن نرصد ثلاثة أبعاد رئيسية تحدد مفهوم الانسان وتعبر عن حقيقته عند المعلم الثانى ، وهى: البعد الالهى والكونى(الكوزمولوجى)، والبعد الابستمولوجى ، والبعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى ·

ولا نريد الآن أن نعيد شرح هذه الأبعاد ، فقد سبق أن شرحنا كلا منها فى موضعه من البحث · ولكننا سوف نذكر النتائج المترتبة عليها ، أو نعرضها بالقدر الذى يوضح القيمة الكبرى التى يوليها الفارابى للانسان · لأننا نركز فى هذه الخاتمة على تركيب ما حللناه فى البحث ، واستخلاص مفهوم الانسان ودوره الفاعل فى هذا العالم ·

(أ) البعد الالهى والكونى :

ان مفهوم الانسان عند الفارابى يرتكز على الالهيات من جهة ، وعلى علاقته بالكون المحيط به من جهـة اخرى : والبعد الالهى اما أن يـكون خارجيا متمثلا فى فكرة الخلق ، أو داخليا ـ أى داخل الانسان ـ يتمثل فى أن الله فكرة فطرية فى النفس · ويتضح كل ذلك فى النقاط التالية :

١ ـ الانسان هو أحد مخلوقات الله ، بل هو اشرفها وافضلها · لأن هذه المخلوقات تنتقل فى جدل صاعد من البسيط الى المركب فالاكثر والأعقد تركيبا ، وهو الانسان · وهـذا الانتقال يتم بالارادة الالية التى تؤثر على الافلاك والأجسام السماوية ، والتى تؤثر بدورها على تركيب الأجســام من الناحية الطبيعية ·

وفى ذلك يتسجم الفارابى مع التصور القرآنى للانسان ، وكونه أحسن مخلوقات الله وأكرمها · قال تعالى :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[1] ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[2]

٢ ــ على الرغم من أن المخلوقات جميعها تحن للاقتراب من خالقها وموجدها ، فان الانسان وحده الذى يستطيع أن يتسامى ليقرب من الله ، متى ما تجرد من المادة ، وتحرر من الشهوات ، وصفت نفسه لادراك الحقيقة ·

٣ ــ ولكن البعد الالهى يكمن فى ذات الانسان كحقيقة داخلية أيضا · فالله ، او واجب الوجود ، هو فكرة فطرية فى النفس ، ونحن نعرفه معرفة اولية لا مكتسبة ·

فالفارابى يصرح بقوة ووضوح ، أن معانى الوجود والوجوب والامكان من المعانى التى لا تتصور بتوسط صور اخرى قبلها ، بل هى معان فطرية واضحة فى الذهن ، وان عرفت بقول فانما على سبيل التنبيه عليها لا على انها تعرف بمعان اظهر منها · ومن هنا كانت معرفتنا بالله معرفة أولية من غير اكتساب ، فانا نقسم الوجود الى واجب وممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا ، اى اننا نصل الى اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود ذاتها ، وهذه الفكرة واضحة فطرية فى النفس ولم تكتسب من الخارج ، فيكون انطلاقنا لمعرفة الله هو من الذات أو من الانسان ·

٤ ــ أن ما ذهب اليه الفارابى يشكل تحولا نوعيا على صعيد الفكر الفلسفى ، لأنه يحمل فى طياته رفضا لكل البراهين التقليدية على وجود الله ، والتى كانت شائعة فى الفلسفة الاسلامية ، والمدرسية ايضا · تلك البراهين التى تبدأ من العالم للوصول الى الله ، ومن المخلوقات لاثبات وجود الخالق ، مثل دليل الحركة عند المشائين ، ومنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين ·

فالمعلم الثانى رأى ان الله فكرة فطرية فى النفس الانسانية ، وحقيقة اولية تعرف من غير اكتساب ، ونحن نستدل به على وجود العالم ، وليس العكس · فهو يهبط انن من الله الى العالم ، ومن الحق الى الخلق ، او من

---

(١) سورة التين : ٤ ·

(٢) سورة الاسراء : ٧٠ ·

العلة الى المعلول • وهذا هو (برهان الصديقين) الذين يستشهدون بالله لا عليه ، كما قال ابن سينا •

٥ ــ ونعتقد أن ما ذهب اليه ديكارت بعد الفارابى بحوالى سبعة قرون لا يختلف فى جوهره عما ذهب اليه الفيلسوف المسلم • فديكارت رأى أن فكرة الكمال هى من الأفكار الفطرية الواضحة الموجودة فى الذهن الانسانى بالقوة ، وبالتأمل تخرج من القوة الى الفعل • كما أنه استمد يقينه بوجود العالم الخارجى من يقينه بوجود الله ، فطريقته هى أيضا الهبوط من الله الى العالم •

ونحن لا نجزم أن ديكارت قد اطلع على الفارابى بشكل مباشر ولكن الثابت أنه قرأ الفلسفة المدرسية جيدا ، وكانت افكار الاسلاميين شائعة فيها • فقد لاحظنا مثلا أن برهان (الواجب والممكن) عند توما الاكوينى ، هو أحد براهينه الخمسة على وجود الله ، بل هو اهمها واقواها • فقد تكون معرفة ديكارت بالفارابى وغيره من الفلاسفة المسلمين ، جاءت بشكل غير مباشر ، أى عن طريق الفلسفة المدرسية وهو ما نرجحه •

٦ ــ بالنسبة للبعد الكونى ، فقد لاحظنا الاثر الكبير لنظرية الفيض فى تصور الانسان عند الفارابى ، وبالذات فى المعرفة الانسانية • بل ان هذه النظرية فى حقيقتها ما هى الا محاولة للتقريب بين ما هو مفارق وما هو انسانى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال • أما عن علاقة الانسان بالعالم الطبيعى ، فقد لاحظنا انه يضع الانسان على قمة هرم متصاعد من الموجودات الطبيعية •

(ب) البعد الابستمولوجى :

ليس الانسان كائنا مشدودا الى الأعلى ، معلقا فى عالم السموات والعقول والافلاك فحسب ، بل هو كائن حساس عارف مدرك لنفسه ولغيره • فهو يعيش فى هذا العالم ويتعامل مع الأشياء ، ولابد له ان يحول خبراته الحسية التى تصله من احتكاكه بالأشياء الى معرفة عقلية يستعين بها فى تطويع الطبيعة وصنع الحضارة ، لأن العقل هو الفصل الذى يميزه عن باقى الاحياء •

فالانسان كائن يحيا فى هذه الأرض ، وعليه أن يتعامل مع هذه الحقيقة ، فيثبت وجوده فى معركة البقاء ، ويحقق الرسالة التى كلفه بها الله ، والا انتهى كما انتهت اجناس من قبل • وهذا لن يتم الا بالمعرفة ، معرفة المحيط الذى نعيشه ، والمكان الذى نسكنه ، والأشياء التى نتعامل معها ، واذا شئنا أن نعلو أكثر ، فالكون الذى يضمنا جميعا ، والخالق الذى صور كل ذلك •

فالمعرفة بمختلف درجاتها ومستوياتها هى نقطة البدء والمنطلق

للتعامل مع الواقع وادراكه ، وقبل ذلك ادراك النفس والذات ومعرفتها · انن فى المعرفة تتحقق انسانية الانسان وتتجلى حقيقته ، ومن هنا كان الاهتمام البالغ الذى اولاه الفارابى لنظرية المعرفة ، وضخامة الحجم الذى اعطاه لها من حيث الكيف والكم ·

والمعرفة عند الفارابى تتنوع بتنوع مصادرها · حسا أو عقلا أو حدسا واشراقا · ولا نريد أن نحلل هنا طبيعة المعرفة عند فيلسوفنا ، فقد سبق أن ناقشناها باستفاضة ، ولكن حسبنا أن نلقى بعض الأضواء ، ونشير الى بعض النقاط الهامة المتعلقة بنظريته ، علنا نتوصل منها الى ايضاح صورة الانسان العارف وتحديد دوره الايجابى والتفاعل مع هذا العالم · وسوف نورد الآن تلك النقاط الأساسية والنتائج المترتبة عليها وهى :

١ ــ يرى الفارابى أن أول تعامل للانسان مع العالم الخارجى يتم عن طريق الحواس ، والحواس نوعان : ظاهرة أو خارجية وهى البصر والسمع واللمس والشم والذوق ، وباطنة أو داخلية ، وهى الحس المشترك والمصورة ، والوهم ، والحافظة ، والمتخيلة ، والمفكرة · والنوع الأول من الحواس هو القوة التى تدرك صور المحسوسات والمعانى الجزئية من الخارج ، وهى تشكل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها ، ومعلوم أن الانسان يبدأ فى التعرف على الموجودات من خلال البصر واللمس والسمع وما الى ذلك أولا ·

وأهم ما يميز الحواس الظاهرة أنها لا تحتفظ بالصور الجزئية التى تلقتها ، وانما تزول بزوال المؤثر ، اللهم الا اذا كان المؤثر الحسى قويا ، فانه يبقى مدة ولكنه يزول بعد ذلك أيضا · أما الحواس الباطنة فهى تدرك صور المحسوسات ومعانيها الجزئية من داخل النفس ، وتمتاز على الحواس الظاهرة فى أنها تحتفظ بصور المحسوسات وتستبقيها بعد زوال المؤثر ، ثم تستحضرها فى الوقت المناسب ·

على أن هذا التقسيم اعتبارى بطبيعة الحال ، ولا يعنى أن هناك انفصالا أو تجزؤا بين نوعى الحواس ، بل هناك تمايز وتنوع فى الوظائف فحسب ، لأن الحياة النفسية فى حقيقتها وحدة لا تتجزأ ·

٢ ــ الادراك الحسى عملية متكاملة تشمل نوعى الادراك الخارجى والداخلى ، أو الظاهر والباطن · فالأول لا يدرك الأشياء مجردة بل يدركها مخلوطة بلواحقها المادية من كم وكيف ووضع وأين ، وهو لا يستبقيها بعد زوال المحسوس · مثلا لا يدرك الحس زيدا كحقيقة انسانية مجردة ، بل كانسان له لون معين وشكل معين وطول معلوم ··· الخ ، وهذه الأحوال لا تعبر عن حقيقة الانسان ، والا اشترك فيها الناس جميعا ·

اما الادراك الداخلي فهو يشبه الادراك الخارجي من حيث انه لايدرك المعاني المجردة بل يدركها ممزوجة بكيفياتها الحسية ولواحقها المـــادية الاخرى ، ولكنه يفترق عنه في أنه يحفظ تلك المعاني بعد زوال المحسوس . وهذا الحفظ له اهميته القصوى في المعرفة الحسية ، لأنه يســاعدنا على استعادة الصور الماضية ومقارنتها بصور جديدة تقابلنا ، فنقارن ونوازن ، ثم نحكم .

٣ ــ يميز الفارابي بطبيعة الحـــال بين الحس والعقل في نظرية المعرفة . « فليس من شـــان المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شان المعقول من حيث هو معقـــول أن يحس » ، غير أن الاثنين يرتبطان معا في عملية المعرفة ذاتها . ومصدر المعرفة هو الخبرة الحسية التي تزودنا بها الحواس ، وننتقل بعدها من الجزئيات الى الكليات عن طريق التجربة . « فحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس ، وادراكه للكليات من جهة احساسه بالجزئيات » كما قال . فالمعرفة الحسية اذن تتم بانطباع صور المحسوسات في الحواس .

اما المعرفة العقلية فالفارابي يؤمن ان الماهيات موجودة في الأعيان ، ولكن بشكل مخالط للمادة . ويقوم العقل بفصل تلك الماهيات من هوياتها ، ويدركها حينئذ كماهيات وصور عقلية مفارقة لموادها ، وكامور كليـــة لا جزئية . وهذا اتجاه واقعي (Real) لا يلبث الفارابي أن يخفف منه .

فمصدر المعرفة ليس هو الحس وحده ، أو أن التعقل يتم عن طريق الادراك الحسي فحسب ، لأنه توجد عند الانســـان معرفة أولية لم تأته بالطريق الحسي وانما نشأت معه منذ الصغر ، وتشبه أن تكون فطرية او هي فطرية فعلا ، مثل المبادىء الأولية والبديهيات . واذا وجد الانسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة ، فانه يلجأ الى هـذه المبـادىء الفطرية لتتم له المعرفة دونما حاجة الى الحواس .

٤ ــ والعقل عند الفارابي يمر بعدة مراحل ، ويتطور من مرحلة الى اخرى تبعا لتطور وتعقد المعرفة التي يتلقاها ، وتبعا للمبادىء الفطرية المغروزة فيه ، ولتاثير العقل الفعال ايضا . والعقل الانساني ثلاثة انواع : الأول هو العقل الهيولاني الذي يمثل قوة او استعدادا لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وهو يشبه الصفحة البيضاء القابلة لأن ترتسم عليها صور المعقولات ، أو انه كما شبهه الفارابي ، كالشمعة الطرية المهياة لأن تنطبع فيها الأشكال والصور المختلفة انطباعا كاملا . والثاني هو العقل بالفعل او بالملكة ، وهو الذي تنطبع فيه صور المعقولات بعـــد انتزاعها من موادها ، وتصبح جزءا لا يتجزأ منه بالفعل ، وليس مجـــرد

استعداد او قابلية · اما العقل المستفاد فهو لا يدرك الصـــور العقلية بانتزاعها من المحسوسات ، وانما يدرك المعقولات بطبيعتها مباشرة بضرب من الحدس والاشراق · ولذا كان هذا العقل اقرب العقول الى العقل الفعال الذى جعله الفارابى ، خلافا لأرسطو والشراح ، احد العقول العشرة فى نظريته الكونية ، ووضع له دورا معنيا فى نظرية المعرفة ·

٥ ــ نستخلص من ذلك أن الفارابى يعارض السفسطائيين فى قولهم ان المعرفة تعتمد على الحس وحده ، فيرى أن المعرفة حس وعقل · كما يعارض أرسطو ايضا ويبتعد عن واقعيته ، متجها نحو المثالية (Idealism) فهو يرى أن العقل الانسانى ، وخاصة فى مرحلة العقل المستفاد ، يحوى بعض المدركات الذهنية والصور العقلية التى اتت له دون مروره بمرحلة الحس ، حيث توجد بالفطرة أو باشراق من العقل الفعال · وهذا اتجاه روحى خفف فيه الفارابى كثيرا من غلواء النزعة الواقعية عند ارسطو ، واتجه اتجاها مثاليا لا تخطئه العين ·

٦ ــ اذن فالانسان حسب ما تصوره نظرية المعرفة الفارابية يلعب دورا ايجابيا جدا فى هذا العالم · فهو يتعامل مع الاشياء ويحتك بها عن طريق حواســه ، ولـكن عقله هـو الذى يحولها الى مدركات حسية وعقلية · فنقطة البدء من الانسان ، وهذا امر بالغ الاهمية ·

وحتى فى المعرفة الذوقية او الاشراقية لا يقف الانسان موقفا سلبيا كما هو الحال عند بعض المتصوفة ، وانما دوره ايجابى وان كان مصدر المعرفة خارجيا ، فالانسان الذى تفيض عليه المعقولات ويتلقى الحقائق ، لابد أن يكون قد وصل بجهد انسانى ، ايا كانت طبيعته ، الى مرتبة العقل المستفاد لكى يتصل بالعقل وتتجلى له الحقائق ، ولابد أن يتصل بالعالم الخارجى ، ويخرج من شرنقة الذات لكى يتدرج فى المعرفة ويصل الى اعلى مراتبها · اما الانسان عند المتصوفة فيكفيه أن يتأمل ذاته ويتقوقع فيها حتى تهبط عليه الحقائق ، وتقذف فى صدره كالانوار !

ولعل هذا يفسر لماذا كان تصـــوف الفـــارابى ايجابيا ، يقوم فيه الانسان بدور اجتماعى وسياسى رائد ، لأن اصلاح الفرد عنده مرتبط مع اصلاح الجماعة · بينما الانسان عند المتصوفة يفتقد ، فى الغالب ، ذلك البعد الاجتماعى والسياسى ، لانه مغلق على دائرة ذاته ، يحيا فى احواله ومقاماته · ولهذا السبب كان سبيل النجاة والسعادة القصوى عندهم فردية ، بينما هى عند الفارابى لا تتحقق الا اذا شملت الفرد والجماعة ·

(جـ) البعد الأخلاقى والاجتماعى والسياسى :

ويمكن اختصاره وتسميته بالبعد السياسى ، اذا فهمنا السياســة

بمعناها الشامل الذى يضم الأخلاق والاجتماع فى اطار ما اسماه الفارابى (بالعلم المدنى) ٠

وقد لاحظنا ان البعد الابستمولوجى يصور الانسان كحقيقة فردية او ذاتية ، اى الانسان من حيث هو هو ٠ ولكن الفارابى لا يكتفى بتقديم هذه الصورة الفردية حتى وان كان قوامها المعرفة للذات أو للأشياء ، لأن المعرفة لابد ان تتحول فى فلسفة الفارابى الى عمل ، وهذا لن يظهر بشكل حقيقى الا فى علمى الأخلاق والسياسة ٠

فالانسان عند الفارابى يحمل رسالة خلقية ، ويسعى الى تحقيق السعادة عن طريق التمسك بالفضائل وعمل الخيرات والاعتدال فى التوازع والرغبات ، كما ان له توجهات سياسية تهدف الى التغيير والاصلاح الاجتماعى ولكن عن طريق الاصلاح السياسى ٠ وطبقا لذلك فالنتائج هنا ذات شقين : احدهما يتعلق بالأخلاق ، والآخر يتعلق بالسياسة ٠ اما اهم النتائج المترتبة على نظرية الفارابى فى الأخلاق فهى :

١ ــ جعل الفارابى الارادة والاختيار اساسا ومعيارا للعمل الخلقى ٠ فالعمل الخلقى هو العمل الارادى ، والفعل الذى يجازى عليه الانسان هو الفعل المقرون بالنية والقصد ، اما الافعال غير الارادية فهى خارجة عن نطاق الجزاء ، بل هى خارجة عن نطاق الأفعال الخلقية اصلا ٠ والفارابى حاسم فى هذا الأمر حين يقول : « الخير فى الحقيقة ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار » ٠

٢ ــ يترتب على ذلك ان الفارابى يؤمن ايمانا كبيرا بحرية الانسان وقدرته على توجيه افعاله نحو الخير او نحو الشر ، لأنه سيكون مسؤولا عنها ، وتلك احدى القيم الايجابية للانسان عند فيلسوفنا ٠ فليس الانسان عنده سلبيا مستكينا لقضائه وقدره ، وانما هو ايجابى عملى فاعل فى واقعه ومحيطه ، مع الايمان بوجود ارادة أزلية تسير العالم فى مجموعه ٠

ولا ندرى كيف جاز لدى بور (تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ١٥٠) ان يعد الفارابى من القائلين بالجبر رغم آرائه الواضحة تلك ؟ ويبدو أنه استنتج ذلك من قول الفارابى بالارادة الأزلية ، ولكن ايمان الفارابى بهذه الارادة لا ينفى اعتقاده بالسببية فى العالم والانسان ، سيما وانه يعترف بان الله هو السبب الأول وعلة العلل ٠ وعلى الصعيد الانسانى لابد ان

يكون العمل مقرونا بالارادة والاختيار الحر ، والا كيف سيجازى الانسان على افعاله يوم القيامة ؟ والله سبحانه يقول :

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (الطور : ٢١) ٠

فالفارابى يصدر هنا بشكل واضح عن خلفية اسلامية ، ويلتقى فى هذه النقطة مع المعتزلة القائلين بخلق الافعال والحرية الانسانية ٠

٣ ــ فى مجال السلوك الانسانى لا قيمة للنظر عند المعلم الثانى اذا لم يقترن بالعمل ، لأن « تمام العلم بالعمل » ٠ ولذا كان الانسان الحق عنده هو من يعلم الخير ويعمل به ويسعى اليه لا الذى يكتفى بالعلم به فقط ، والفيلسوف الكامل هو من حصل الأمور النظرية وحولها الى فلسفة عملية لاصلاح المدينة والأمة ٠

وكانت افعاله مطابقة لما هو جميل فى الحقيقة ، لا ذلك الذى يظل اسير تأملاته فحسب ، والفلسفة الحقة هى التى تجمع بين العلم والعمل ، والا كانت فلسفة ناقصة ٠ وقد انعكست هذه النواحى على اعمال الفارابى الفلسفية بوجه عام ، حتى اننا لا نستطيع ان نفرز كتاباً نظريا لوحده او كتابا عمليا لوحده ، بل نجد الالتحام شديدا بين الاثنين ٠

وتلك ايضا قيمة ايجابية كبرى للانسان ، حيث لا يعود كائنا سلبيا متواكلا ، بل عنصرا فعالا وعاملا فى هذه الحياة ٠ وما احوجنا الآن الى ان نستلهم هذا الأمر ، فنحول الأقوال الى افعال ، ونحيل النظريات الجميلة ، وما اكثرها ، الى واقع عملى ٠

٤ ــ والفارابى فى تركيزه على العمل والاعتداد به خالف فلاسفة اليونان الذين اعتدوا بالنظر ، ورأوا انه كاف لوحده بالنسبة للحكيم ، كما حقروا من شان المهن والصناعات ، ورأوا انهـا لا تناسب المشتغلين بالحكمة ، بينما لم تمنع الفارابى منزلته الفلسفية الكبيرة من ان يمتهن احدى المهن ليكسب عيشه ٠

ولا شك ان الفارابى كان ينطلق فى ذلك من عقيدته الاسلامية التى تمجد العمل وتعلى من شان العاملين ، لأنه « ليس للانسان الا ما سعى » ٠

٥ ــ والملاحظ ان الفارابى لم يقدم اقواله تلك فى صورة دعوة نظرية محضة ، وانما طبقها على نفسه أولا ، قبل ان يدعـو الآخـرين اليها ٠ ويتضح ذلك من استقرائنا لواقع حياته ، فقد كان فى زهده ، وترفعه عن المادة والشهوات ، وتواضعه ، واخلاصه للعلم ، مثلا حيا للاخلاق الفاضلة

والقيم الرفيعة التي نادى وحث على التمسك بها ، بل كان مثلا حيا للانسان في مدينته الفاضلة ·

أما النتـــائج التي نستخلصها من رؤيته الاجتماعية والســـياسية فهي :

١ ــ الانسان كائن اجتماعي ، والاجتماع الانساني ضرورة يفرضها تكوين الانسان وحاجاته وعلاقته بالطبيعة التي يعيش فيها والوسط الذي يحيط به ·

لهذا فالكمال لا يتحقق بشكل فردي مهما بلغت الدرجة التي يصلها الانسان ، بل لابد له أن يتحقق على صعيد المجتمع كله · مثلا لا يكفي أن يصلح الانسان أخلاق نفسه ، بل لابد له أن يصلح أخلاق الآخرين في منزله او مدينته او امته · والسعادة لا يكفي أن ينالها الفرد ، بل تمـام السعادة أن تتحقق لسكان المدينة الفاضلة جميعا ، وهكذا ·

وتلك قيمة ايجابية كبرى لانسان الفارابي ، تخرج به من دائرة الفرد الى دائرة الجماعة ، فالمدينة ، فالأمة ، فالمعمورة · والحقيقة ان هـــذا الانسان الاجتماعي هو صانع الحضارات · ومن هنا يمكن أن نعد مشروع الفارابي السياسي ترجمة نظرية للحضـــارة العربية والاســـلامية ، واكبت ايام اكتمالها وازدهارها ·

٢ ــ كان الفارابي يهدف دوما الى الاصلاح السياسي ، ويرى انه المدخل للاصلاح الاجتماعي والأخلاقي · فيرايه أن وجود ســـلطة فاضلة وعادلة بما امر به الله سبحانه ، كفيلة بأن تحقق التغيير والاصلاح المنشود لاخلاق الناس واحوالهم ومعاشهم الى ما هو احسن وافضل · ومن هنا كان تركيزه على الرئيس الفاضل واهتمامه بابراز دوره الرئيسي في قيادة المجتمع ·

٣ ــ لم يكن الفارابي خياليا ولا حالما ، وانما كان ينطلق من رؤية واقعية للامور ، ومعايشة حقيقية للمجتمعات ، رغم ما يبدو عليه من عزلة ظاهرية · خاصة وأن اسفاره الكثيرة وتنقلاته بين مجتمعات مختلفة في ظروفها السياسية والاقتصادية والثقافية ، قد زودته بحصيلة غنية من المشاهدات والملاحظات والتجارب التي استفاد منها بدون شك في تاصيل آرائه السياسية ·

فليس صحيحا اذن ان يقال : ان الفـــارابي اهمل واقـــع المجتمعات ولم يوله العنـــاية الكافية ، ولم يستند منه في بحثه للحيـــاة الاجتماعية والسياسية · لانه يصـــرح بوضوح أن على الباحث في علم السياســـة ، ان يتامل احوال الناس واعمالهم وتصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب

عنها مما سـمعه وتناهى اليه منها ، وان يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها » · (رسالة فى السياسة ص ٦٤٩) · فعلم السياسة عند الفارابى قائم على المشاهدة والاختبار وليس على مجـرد الفروض المسبقه ·

٤ ــ ان اهـم كتب الفـارابى السياسية وهو (آراء اهـل المدينـة الفاضلة) قد استغرق تاليفه عدة سنين ، كما سبق واشرنا · حيث ابتدا بتاليفه فى بغداد واتمه فى دمشق ، واعاد النظر فيه ووضع له فصولا فى مصر ، فلماذا لا يكون هذا المؤلف الهام نابعا من معايشة حقيقية لواقع المجتمعات الثلاثة فى العراق وبلاد الشام ومصر ، وليس مجرد (يوتوبيا) خالة كما يزعمون ؟ سيما وان تلك البلدان كانت اهم المراكز الحضارية فى العالم الاسلامى ·

٥ ــ اذا بدا ان الفارابى قليل الاهتمام بالتفاصيل العملية التى تخص امور مدينته ، مثل كيفية اختيار الرئيس او من ياتى من بعده ، وكـذلك كيفية تسيير شؤون الدولة وادارتها ومن فيها من موظفين وصناع وجنود ، فلانه كان بصدد وضع قوانين كلية تنطبق على شتى الامم والمجتمعات ، بسبب اتجاهه الانسانى الواسع · الا ان الشواهد التى يذكرها والاسس التى يقيم عليها مدينته كالنبوة والوحى والرئاسة الفاضلة تجعلنا نعرف بوضوح اى مدينة يريد واى مجتمع يعنى ·

٦ ــ نستطيع ان نعد الفـارابى رائـدا فى مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية بين فلاسفة المسلمين · اذ لم يعرف عن الكندى اهتمامه فى هذا المجال ، لان جل نشاطه الفلسفى كان منصبا على الطبيعيات · كما ان ابن سـينا على الرغـم من انه تاثر بجوانب كثيرة من فلسفة ابى نصر ، فقام بشرحها وتوسيعها وتفصيلها ، فان الجوانب السياسية تضاءلت فى فلسفته وانزوت فى ركن صغير من بعض مؤلفاته · ربما لان اهتمام الشيخ الرئيس كان منصبا على مشـكلة الوجود وتفريعاتها فى المقـام الاول · لذا فاننا يمكن ان نرى التوجهات الانسانية فى فلسفة الفارابى واضـحة اكثر مما هى عند غيـره ، بل ان فلسـفته بمجملها ذات طابع انسـانى ورؤية انسانية ·

٧ ــ من اللافت للنظر ان البعد الاجتماعى والسـياسى فى فلسفة الفارابى الانسانية انقلب الى نزعة فردية مفرطة عند فلاسفة الاندلس ، اعنى فكرة (التوحد) عند ابن باجه وابن طفيل · ورغم ان التوحد عند الاول اختيارى ، وعند الثانى اضطرارى ، فانهما فى النهاية يؤديان الى نتيجة واحدة ترى ان ادراك الحقيقة والتعامل مع العالم والوصول الى السعادة وغير ذلك ، يتم عن طريق الانسان الفرد لا عن طريق الجماعة

الانسانية ! ولعل البعد الاجتماعي لم يبعث ثانية الا على يد ابن خلدون ، الذى اعتقد انه استفاد كثيرا من سياسيات الفارابى ؛

هناك جملة من النتائج الاخرى بعضها يترتب على مجمل فلسفة الفارابى الانسانية ، وبعضها الآخر يتعلق بتميزه واختلافه عن الفلسفة اليونانية وتأثره بالاسلام وهى :

١ ــ يتميز مذهب الفارابى الفلسفى بالتناسق والاحكام ، ويسود الطابع العقلى مختلف اجزائه التى ترتبط مع بعضها فى وحدة عضوية ٠

٢ ــ فلسفة الفارابى تفاؤلية بشكل عام ، سواء على الصعيد الكونى حيث يسود النظام والتناسق ، ام على صعيد الانسان حيث الطرق مفتوحة امامه لاكتساب المعرفة ، والتسامى الى الله ، ونيل السعادة القصوى ، ام على صعيد المجتمع حيث يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة لا للأفراد فحسب بل للجماعة ايضا ، وللانسانية عامة ان شئت ٠ ولذا كان الفارابى يرى أن الخير هو الغالب فى هذا العالم ، وان الشرور موجودة بالعرض لا بالجوهر ٠ وما احرانا أن نقارن الفارابى هنا بلايبنتز صاحب المذهب التفاؤلى المعروف ، والذى ذهب الى أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة ٠

٣ ــ للفارابى شخصية مستقلة يتميز بها عن فلاسفة اليونان ٠ وتدل آراؤه المختلفة على انه كان ينطلق اولا وقبل كل شىء عن الاسلام الذى ساهم فى تكوينه العلمى والروحى قبل أن يطلع على التراث اليونانى فالوحى مثلا حجر الزاوية فى فلسفة الفارابى وفى مدينته الفاضلة ، بينما هو مفتقد فى فلسفة افلاطون وفى جمهوريته ، ونفس الأمر يسرى على ارسطو ٠

٤ ــ الالهيات عند الفارابى تقوم على اساس فكرتى التوحيد والتنزيه ٠ ومذهب الفارابى فى الله وصفاته يختلف عن مذهب ارسطو ، ويلتقى مع علماء الكلام من المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الصفات عين الذات ، رغم أن الفارابى قد يختلف معهم فى بعض الأمور ٠

وقد لاحظنا موقف الفارابى وارسطو من مشكلة العلم الالهى ، فالمحرك الذى لا يتحرك عند ارسطو لا يفكر الا فى ذاته ، ولا يمكن أن يعلم الجزئيات ، بينما الله عند الفارابى يعلم الكليات والجزئيات ٠ ولا يخفى الفارابى انه يصدر فى ذلك عن الآية القرآنية : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » ٠

وكل ذلك شاهد على اصالة فيلسوفنا ابى نصر الفارابى ، بل اصالة الفلسفة الاسلامية واسهامها المبدع فى مسيرة الفكر الفلسفى على مر العصور ٠

المصـــادر والمراجـــع

(أ) الكتاب والسنة :

١ ـ القرآن الكريم ٠

٢ ـ صحيح البخارى ، بشرح الكرمانى ، ط البهيه ، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م ٠

٣ ـ صحيح مسلم ، بشرح النووى ، ط ١ ، ط المصرية بالأزهر ، ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣٠ م ٠

(ب) الكتب المخطوطة :

١ ـ الفارابى : كتاب الآداب الملوكية ، دار الكتب المصرية ، اخلاق ، مخطوطات الخزانة التيمورية ، رقم (١٨٣) ٠

٢ ـ الفارابى : كتاب الألفاظ الأفلاطونية وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق ، دار الكتب المصرية ، رقم (٣٦٥٣ و) ٠

٣ ـ الفارابى : كتاب الموعظة ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، الفلسفة والمنطق ، رقم (٣٨٢) ٠

٤ ـ الفارابى ، الأمير اسماعيل الحسينى (ت ٨٩٦ هـ) : شرح (فصوص الحكم) للفارابى ، دار الكتب الظاهرية ، دمشق ، مخطوط رقم (٦٨٧٥) ٠ وتوجد على هذا المخطوط تعليقات للشيخ حسن العطار شيخ الأزهر ٠

(ج) الكتب المطبوعة :

١ ــ د ٠ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، جـ ١ (١٩٦٨) ، جـ ٢ (١٩٧٦) ٠

٢ ــ ابن أبى أصيبعه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، جـ ١ ــ ٢ ، ط ١ ، مط الوهبية ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ــ ١٨٨٢ م ٠

٣ ــ ابن خلكان ، شمس الدين أحمد بن محمد (٦٠٨ ــ ٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : د ٠ احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ٠

٤ ــ ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق : د ٠ عثمان امين ، مط مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٨ ٠

٥ ــ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق : د ٠ محمد عماره ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٢ ٠

٦ ــ ابن رشد : تهافت التهافت ، نشرة : موريس بويج ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠

٧ ــ ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، بشرح : نصير الدين الطوسى ، جـ ٣ ــ ٤ ، تحقيق : د ٠ سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠

٨ ــ ابن سينا : كتاب الانصاف ، ضمن (أرسطو عند العرب) ، جـ ١ ، تحقيق ودراسة : د ٠ عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ ٠

٩ ــ ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ، تحقيق : محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٠٨ ٠

١٠ ــ ابن سينا : كتاب الشفاء (الالهيات) ، جـ ٢ ، تحقيق : د ٠ سليمان دنيا ــ سعيد زايد ، مراجعة وتقديم : د ٠ ابراهيم مدكور ، مط الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

١١ ــ ابن سينا : كتاب المباحثات ، ضمن (ارسطو عند العرب) ، جـ ١ ، تحقيق : د ٠ عبد الرحمن بدوى ٠

١٢ ــ ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية ، مط المؤيد ، القاهرة ، ١٩١٠ ٠

١٣ ــ ابن سينا : النجـــاة ، جـ ١ ــ ٢ ، تحقيق : محى الدين صبرى الكردى ، القاهرة ، ١٩٣٨ ٠

١٤ ــ ابن سينا : النفس ، من (الشفاء) ، تحقيق : الاب د ٠ جورج قنواتى ــ سعيد زايد ، تصدير ومراجعة : د ٠ ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ ٠

١٥ ــ ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتقديم : د ٠ عبد الحليم محمود. ط ٢ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

١٦ ــ ابن عربى ، الشيخ محى الدين : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، تحقيق وتقديم : د ٠ عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة : د ٠ ابراهيم مدكور ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ٠

١٧ ــ ابن القيم الجوزيه : الروح ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٥٧ هـ ٠

١٨ ــ ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ ١١ ، مط السعادة ، مصر ، (بدون تاريخ) ٠

١٩ ــ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ، مط صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠

٢٠ ــ ابن النديم : الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

٢١ ــ د ٠ ابو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

٢٢ ــ د ٠ احمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى ، مجلة الازهر ، المجلد (١٥) ، جـ ٤ ، القاهرة ، ١٣٦٣ هـ ــ ١٩٤٩ م ٠

٢٣ ــ د ٠ احمد فؤاد : افلاطون ، دار المعـــارف ، القـــاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٢٤ ــ د ٠ احمد فؤاد : الفلسفة الاسلامية ، وزارة الثقافة والارشـــاد القومى ، القاهرة ، ١٩٦٢ ٠

٢٥ ــ ارسطو طاليس : الأخلاق الى نيقوماخوس ، جـ ١ ــ ٢ ، ترجمة : احمد لطفى السيد ، تقـديم : بارتلمى سانتهلير ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ ٠

٢٦ ــ ارسطو طاليس : السياسة ، ترجمة : احمد لطفى السيد ، تقديم وتعليق : سانتهلير ، ط ٢ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ٠

٢٧ ـ ارسطو طاليس : الطبيعة ، جـ ٢ ، ترجمة : اسحق بن حنين ، مع شرح لابن السمح وابن عدى وآخرين ، تحقيق : د ٠ عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ٠

٢٨ ـ ارسطو طاليس : منطق ارسطو، جـ ١ـ٢ ، تحقيق : د٠ عبد الرحمن بدوى ، مط دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ ٠

٢٩ ـ ارسطو طاليس : كتاب النفس ، ترجمة : د ٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، راجعه على اليونانية : الأب قنواتى ، دار احياء الكتب العربية (عيسى الحلبى) ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٩ ٠

٣٠ ـ ارسطو طاليس : فى النفس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، تحقيق وتقديم : د ٠ عبد الرحمن بدوى ، الناشر : وكالة المطبوعات (الكويت) ـ دار القلم (بيروت) ٠

٣١ ـ الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل : اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع ، نشرة : رتشرد مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٢ ٠

٣٢ ـ الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، جـ ١ ـ ٢ ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ ٠

٣٣ ـ افلاطون : الجمهورية ، ترجمة : د ٠ فؤاد زكريا ، راجعها على الأصل اليونانى : د ٠ محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

٣٤ ـ افلوطين : التساعية الرابعة (فى النفس) ، دراسة وترجمة : د ٠ فؤاد زكريا ، مراجعة : د ٠ محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ٠

٣٥ ـ افلوطين : كتاب اثولوجيا ، حققه ونشره : د ٠ عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتابه (افلوطين عند العرب) ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٣٦ ـ الاكوينى ، القديس توما : الخلاصة اللاهوتية ، جـ ١ ، ترجمه عن اللاتينية : الخورى بولس عواد ، مط الآبية ، بيروت ، ١٨٨٧ م ٠

٣٧ ـ الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون ، ترجمة : عبد المجيد ابو النجا ، مراجعة : د ٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، مط الدار القومية، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٣٨ ـ الياس فرح : الفارابى ، مط المرسلين اللبنانيين ، جونيه ، لبنان ، ١٩٣٧ ٠

٣٩ ــ الأندلسي ، القاضي صاعد : طبقات الأمم ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ .

٤٠ ــ اوليري ، ديلاسي : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة : د . تمام حسان ، مراجعة : د . محمد مصطفى حلمي ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

٤١ ــ الايجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، (بدون تاريخ) .

٤٢ ــ الباقلاني ، ابو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ) : كتاب التمهيد ، تحقيق : د . محمد عبد الهادي أبو ريده ــ محمود الخضيري ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

٤٣ ــ البيروني ، ابو الريحان : رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، تحقيق : بول كراوس ، مط دار القلم ، باريس ، ١٩٣٦ .

٤٤ ــ البيهقي ، ظهير الدين (ت ٥٦٥ هـ) : تاريخ حكماء الاسلام ، تحقيق : محمد كرد علي ، مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٣٦٥ هـ ــ ١٩٤٦ م .

٤٥ ــ البيهقي : تتمة صوان الحكمة ، لاهور ، ١٣٥١ هـ .

٤٦ ــ التفتازاني ، سعد الدين : شرح المقاصد ، ج ١ ــ ٢ ، دار الطباعة العامرة ، اسطنبول ، ١٢٧٧ هـ .

٤٧ ــ د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ط ١ ، منشاة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٠ .

٤٨ ــ الجرجاني ، السيد الشريف علي بن محمد الحسيني (٧٤٠ ــ ٨١٦ هـ) : التعريفات ، مط مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

٤٩ ــ د . جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي (فيلسوفان رائدان) ، ط ١ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ .

٥٠ ــ د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٠ .

٥١ ــ د . جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ط ٢ ، مطبوعات المكتبة الكبرى للتاليف والنشر ، دمشق ، ١٩٥١ .

٥٢ ــ د . جيروم غيث : افلاطون ، منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

٥٣ ـ حاجي خليفه : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، المجلد الأول ، مط المعارف ، اسطنبول ، ١٣٦٠ هـ ـ ١٩٤١ م ٠

٥٤ ـ د ٠ حسن حنفي : دراسات اسلامية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٥٥ ـ حسين آتاي : نظرية الخلق عند الفارابي ، منشورات وزارة الاعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٥٦ ـ د ٠ حسين محفوظ ـ د ٠ جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابي ، مط الاديب ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٥٧ ـ الحلي ، العلامة جمال الدين بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ) : كشف المراد في شرح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي ، ط ١ ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ١٩٧٩ ٠

٥٨ ـ الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، ج ٦ ، لايبزيغ ، ١٨٦٨ م ٠

٥٩ ـ د ٠ خليل الجر ـ حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ ـ ٢ ، بيروت ، ١٩٦٣ ٠

٦٠ ـ الخوارزمي ، ابو عبد الله محمد بن احمد : مفاتيح العلوم ، ط ٢ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ ٠

٦١ ـ دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة : د ٠ محمد عبد الهادي أبو ريده ، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٦٢ ـ ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة وتقديم : د٠ عثمان امين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٤ ٠

٦٣ ـ ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة : د ٠ عثمان امين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

٦٤ ـ ديكارت : مقالة الطريقة ، ترجمة وتقديم : د ٠ جميل صليبا ، ط ٢ ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

٦٥ ـ الرازي ، فخر الدين (ت ٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير ، ج ٨ ، ط ١ ، مط العامرية الشرفية ، القاهرة ، ١٣٠٨ هـ ٠

٦٦ ـ روجيه ارنالديز : ماوراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة : د ٠ اكرم فاضل ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

٦٧ ــ د ٠ زكريا ابراهيم : كانت او الفلسفة النقدية ، ط ٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٦٨ ــ د ٠ زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ط ٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ٠

٦٩ ــ سعيد زايد : الفارابي ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ ٠

٧٠ ــ د ٠ سهير فضل الله أبو وافيه : الفلسفة الانسانية في الاسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٧١ ــ الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق : عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ ــ ١٩٦٨ م ٠

٧٢ ــ الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشرة : الفردجيوم ، اكسفورد ، لندن ، ١٩٣٤ ٠

٧٣ ــ الشيرازي ، صدر الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى (ت ١٠٥٠هـ) : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، طهران ، مط الحيدري ، ١٣٨٣ هـ ٠

٧٤ ــ الشيرازي : المبدا والمعاد ، تحقيق : جلال اشتياني ، تقديم : سيد حسين نصر ، طهران ، ١٩٧٦ ٠

٧٥ ــ الطبرسي ، الشيخ ابو علي الفضل بن الحسن (من رجال القرن السادس الهجري) : مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج ٩ ، شركة المعارف الاسلامية ، طهران ، ١٣٧٩ هـ ٠

٧٦ ــ د ٠ عادل العوا : الكلام والفلسفة ، مط جامعة دمشق ، ١٩٦١ ٠

٧٧ ــ عباس محمود : الفارابي ، طبع عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٤ ٠

٧٨ ــ د ٠ عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ ٠

٧٩ ــ عبد الجبار بن احمد ، (القاضي) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق : د ٠ عبد الكريم عثمان ، ط ١ ، مط الاستقلال ، القاهرة ، ١٩٦٥ ٠

٨٠ ــ د ٠ عبد الرحمن بدوي : افلاطون ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٤ ٠

٨١ ــ د ٠ عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٨٢ ــ د ٠ عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الافلاطونية ، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، مط دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٤٧ ٠

٨٣ ــ د ٠ عبد الرحمن بدوى : مقدمة لكتاب (البرهان) من (الشفاء) ، ط ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٨٤ ــ د ٠ عبد العزيز الفنام ــ د ٠ ابراهيم دسوقى اباظه : تاريخ الفكر السياسى ، دار النجاح ، بيروت ، ١٩٧٣ ٠

٨٥ ــ د ٠ عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٨٦ ــ د ٠ عبد الكريم اليافى : تمهيد فى علم الاجتماع ، ط ٢ ، مط الجامعة السورية ، دمشق ، ١٩٥٧ ٠

٨٧ ــ عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ط ٦ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ ٠

٨٨ ــ د٠ عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٥ ٠

٨٩ ــ د ٠ على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، جـ ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

٩٠ ــ د ٠ على سامى النشار ــ د ٠ محمد على ابو ريان : قراءات فى الفلسفة ، ط ١ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ ٠

٩١ ــ د ٠ على عبد الواحد وافى : فصول من اراء اهل المدينة الفاضلة ، ط ٢ ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

٩٢ ــ د ٠ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى الى ايام ابن خلدون ، ط ٤ ، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٢ ٠

٩٣ ــ د ٠ عمر فروخ : الفارابيان (الفارابى وابن سينا) ، مط الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٤ ٠

٩٤ ــ الغزالى ، الامام ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، نشرة : موريس بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ ٠

٩٥ ـ الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق : د ٠ سليمان دنيا ، ط ٢ دار المعارف ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

٩٦ ـ الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق وتقديم : د ٠ عثمان امين ، ط ٣ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٨ ٠

٩٧ ـ الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم : د ٠ البير نصري نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ ٠

٩٨ ـ الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق وتقديم : د ٠ محسن مهدي ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

٩٩ ـ الفارابي : كتاب البرهان ، تحقيق : د ٠ مباهات تركر ، انقره ، ١٩٦٤ ٠

١٠٠ ـ تحصيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٥ هـ ٠

١٠١ ـ الفارابي : تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

١٠٢ ـ الفارابي : التعليقات ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

١٠٣ ـ الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٦ هـ ٠

١٠٤ ـ الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق وتقديم : البير نادر ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ٠

١٠٥ ـ الفارابي : كتاب (جوامع الشعر) ، مع (تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر) لابن رشد ، تحقيق وتعليق : د ٠ محمد سليم سالم ـ منشورات المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، القاهرة ، ١٢٩١ هـ ـ ١٩٧١ م ٠

١٠٦ ـ الفارابي : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم : د ٠ محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ٠

١٠٧ ـ الفارابي : رسالة أبي نصر في السياسة ، تحقيق : الأب لويس شيخو اليسوعي ، منشور في مجلة المشرق ، السنة الرابعة العدد (١٣) ، بيروت ، ١٩٠١ ٠

١٠٨ ـ الفارابي : رسالة في أعضاء الحيوان وافعالها وقواها . ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د ٠ عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ٠

١٠٩ ــ الفارابي : كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات ، تحقيق : د ٠ فوزي النجار ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ ٠

١١٠ ــ الفارابي : شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ، ط ١ ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٤٩ هـ ٠

١١١ ــ الفارابي : العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام ، ضمن كتاب (المله ونصوص أخرى) ، تحقيق وتقديم : د ٠ محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦٨ ٠

١١٣ ــ الفارابي : عيون المسائل ، ضمن (الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية) ، تحقيق : فردريك ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

١١٣ ــ فصوص الحكم ، حيدر اباد ، الهند ، ١٣٤٥ هـ ٠ وقد قارنا هذه الطبعة بعدة طبعات اخرى منها : فصوص الحكم ، نشرة : ديتريشي ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

ــ فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ، ١٩٠٧ ٠

ــ فصوص الحكم ، ضمن كتاب (نصوص الكلم) للسيد محمد بدر الدين الحلبي ، مط السعادة ، ١٩٠٧ ٠

١١٤ ــ الفارابي : فصول المدني ، نشرة : دنلوب ، كمبردج ، لندن ، ١٩٦١ ٠

١١٥ ــ الفارابي : فلسفة ارسطو طاليس ، تحقيق : د ٠ محسن مهدي ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦١ ٠

١١٦ ــ الفارابي : كتاب قاطيغورياس اي المقولات ، تحقيق : نهاد ككليك ، منشور في مجلة المورد ، المجلد الرابع ، العدد (٣) ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

١١٧ ــ الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩١٠ ٠

١١٨ ــ الفارابي : المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ، ضمن كتاب (المجموع) للمعلم الثاني ، ط ١ ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ ــ ١٩٠٧ م ٠

١١٩ ــ الفارابي : مقالة في معاني العقل ، ضمن (الثمرة المرضية) ، نشرة : ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

١٢٠ ــ الفارابى : كتاب الملة ونصوص اخرى ، تحقيق وتقديم : د ٠ محسن مهدى ، دار المشرق ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٨ ٠

١٢١ ــ الفارابى : من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة ، ضمن (كتاب الملة ونصوص أخرى) ٠

١٢٢ ــ الفارابى : النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، ضمن (الثمرة المرضية) ، ليدن ، ١٨٩٢ ٠

١٢٣ ــ فريد جبر : أرسطو عند العرب ، دائرة معارف فؤاد أفرام البستانى ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧١ ٠

١٢٤ ــ د ٠ فوقية حسين محمود : فلسفته وغاية الانسان ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

١٢٥ ــ د ٠ فوقية حسين محمود : مقالات فى أصالة الفكر المسلم ، ط ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ ٠

١٢٦ ــ القاشانى ، عبد الرزاق : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : د ٠ محمد كمال جعفر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨١ م ٠

١٢٧ ــ القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٥ ، مط دار الكتب المصرية القاهرة ، ١٣٥٦ هـ ٠

١٢٨ ــ القشيرى ، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (٣٧٦ ــ ٤٦٥ هـ) : الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ ــ ١٩٧٢ م ٠

١٢٩ ــ القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مط السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ ٠

١٣٠ ــ كارادفو : مادة (الفارابى) ، دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثانى ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ٠

١٣١ ــ الكاشى ، يحيى بن أحمد : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ، تحقيق : د ٠ أحمد فؤاد الأهوانى ، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٢ ٠

١٣٢ ــ كراوس : رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى ، جـ ١ ، مط بول باربيه ، القاهرة ، ١٩٣٩ ٠

١٣٣ ــ د ٠ كمال اليازجى ــ انطون كرم : أعلام الفلسفة العربية ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٥٧ ٠

١٣٤ ـ د ٠ كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، ط ٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ ٠

١٣٥ ـ الكندي : رسالة في الحيلة لدفع الأحزان ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق وتقديم : د ٠ عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، دار الاندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ ٠

١٣٦ ـ الكندي : رسالة في العقل ، ضمن (رسائل فلسفية) ، تحقيق : د ٠ عبد الرحمن بدوي ٠

١٣٧ ـ الكندي : رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق وتقديم : د ٠ احمد فؤاد الأهواني ، ط ١ ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨ ٠

١٣٨ ـ الكندي : رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس ، ضمن (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١) ، تحقيق وتقديم : د ٠ محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ ٠

١٣٩ ـ كوربان ، هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصير مروه ـ حسن قبيسي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٦ ٠

١٤٠ ـ كوركيس عواد ـ ميخائيل عواد : رائد الدراسة عن الفارابي ، مجلة المورد ، المجلد الرابع ، بغداد ، ١٩٧٥ ٠

١٤١ ـ د ٠ ماجد فخري : ارسطو طاليس (المعلم الأول) ، دط الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ ٠

١٤٢ ـ د ٠ ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : د ٠ كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ ٠

١٤٣ ـ د ٠ ماجد فخري : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ٠

١٤٤ ـ د ٠ محمد عبد الهادي أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ ٠

١٤٥ ـ د ٠ محمد عبد الستار نصار : في الفلسفة الاسلامية (قضايا ومناقشات) ، ج ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٨٢ ٠

١٤٦ ـ د ٠ محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ط ١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ ٠

١٤٧ ـ د ٠ محمد علي أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن

خلدون ، مجلة عالم الفكر ، المجلد التاسع ، العـــدد (١) ، الكويت ، ١٩٧٨ ٠

١٤٨ ــ د ٠ محمد سليم سالم : تصدير لكتاب (جوامع الشعر) للفارابى، القاهرة ، ١٩٧١ ٠

١٤٩ ــ د ٠ محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ ٠

١٥٠ ــ د ٠ محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، ط ٣ مكتبـة القـاهرة الحديثة ، ١٩٦٢ ٠

١٥١ ــ د ٠ محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى . مجلة الكاتب ، العدد (٦) ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

١٥٢ ــ د ٠ محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى فى المدينة الفاضلة ، مجلة الكاتب ، عدد اكتوبر ، القاهرة ، ١٩٦١ ٠

١٥٣ ــ د ٠ محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ٠

١٥٤ ــ د ٠ محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ٣ ، مكتبـة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ ٠

١٥٥ ــ د ٠ محمود قاسم : فى العقل والنفس لفلاسفة الاغريق والاسلام . ط ٣ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (بدون تاريخ) ٠

١٥٦ ــ المسعودى ، ابو الحسن على بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ) : التنبيه والاشراف ، دار الصاوى للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ ٠

١٥٧ ــ المعرى ، ابو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان : اللزوميات او لزوم ما لا يلزم ، مط الجمالية ، القاهرة ، ١٩١٥ ٠

١٥٨ ــ مصطفى عبد الرازق ، (الشـــيخ) : تمهيـــد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

١٥٩ ــ مصـطفى عبد الرازق ، (الشيخ) : فيلسـوف العـرب والمعلم الثانى ، طبع عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٥ ٠

١٦٠ ــ د ٠ نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الالمانية (نظرية العلم) ، القاهرة ، ١٩٨٠ ٠

١٦١ ــ د ٠ نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) ، مكتبة الحرية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٧٩ ٠

١٦٢ ـ د . نازلى اسماعيل حسين : مناهج البحث العلمى ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

١٦٣ ـ د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

١٦٤ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ٦ ، مط لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(د) المعاجم والموسوعات :

١ ـ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، تصنيف : محمد فؤاد عبد الباقى ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م .

٢ ـ المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى ، تصنيف : هـ . ى . ونسنك ، ليدن ، ١٩٣٦ م ـ ١٩٦٩ م .

٣ ـ المعجم الفلسفى ، اصدار مجمع اللغة العربية ، مط الاميرية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٤ ـ المعجم الفلسفى ، للدكتور جميل صليبا ، المجلد (١ ـ ٢) ، ط ١ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١ .

٥ ـ دائرة المعارف الاسلامية ، تاليف : جماعة من المستشرقين ، ترجمة : احمد الشنتناوى ، ابراهيم زكى خورشيد ، عبد الحميد يونس ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٦ ـ دائرة المعارف ، لفؤاد البستانى ، المجلد التاسع ، مط الكاثوليكية ، بيروت ١٩٧١ .

(هـ) المراجع الأجنبية :

1. Ibrahim Madkour : Al-Farabi, A history of Muslim philosophy, Vol. 1, Wisbaden, 1963.
2. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi dans Iecole philosophique Musulmane, Paris, 1934.
3. Moritz Steinschneider : Al-Farabi, Des Arabischen philosophen Leben und schriften, Amesterdam, phillpress, 1966, new Encyclopedia Britanica, Vol. 9. 15th edition.
4. Muwain Mahdi : Islamic theology and philosophy, The
5 Nicola Rescher : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, London, 1962.

الفهـرس

اهـداء ٥

مقـدمة ٧

تمهيد حياة الفـارابى ١٥

الفصل الأول : المنهج عند الفـارابى ٣٣

الفصل الثانى : الانسان فى علاقته بالله والعالم ٦٣

الفصل الثالث : النفس الانسانيـة ٩٩

الفصل الرابع : نظرية المعرفة ١٢٥

الفصل الخامس : الانسان فى المجال الخلقى ٢٠٩

الفصل السادس : الانسان والمدينة الفاضلة ٢٤٥

الخاتمـــة ٢٧١

المصادر والمراجـع ٢٨٣

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٣/٨٢٧٠

ISBN — 977 — 01 — 3477 — 5

حمل المسلمون رسالة دينهم الحنيف عبر بقاع الأرض فنشروا قيم العدل والحرية، والعلم والمعرفة. ولقد اصّل فلاسفة الاسلام هذه المعانى الخالدة فى مؤلفاتهم. وكان «الفارابى» فيلسوف المسلمين أكثر الفلاسفة اثراً فى تطوير الفكر الفلسفى عند المسلمين. ولقد تميز الفارابى عن غيره بذلك الطابع الانسانى الذى طبع به فلسفته، وهو منهج يتسم بالرؤية الكلية للإنسان عضويا ونفسيا وفكريا و اخلاقيا واجتماعيا . وهو ما نفتقده عند غيره من الفلاسفة المسلمين. وما احرانا ان نستلهم القيم الايجابية فى هذا المنهج المتكامل من اجل إصلاح الانسان والنهوض به نحو مواطن الابداع والحضارة.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

To: www.al-mostafa.com